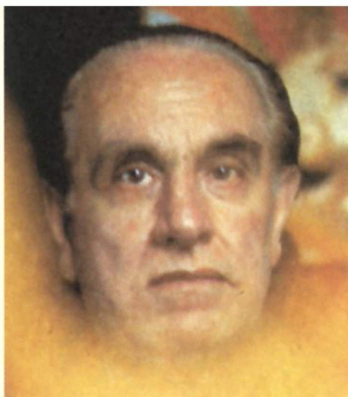


JULIUS
EVOLA

L'ARCO E LA CLAVA

Con un saggio
introduttivo di
GIORGIO GALLI



MEDITERRANEE



Julius Evola

L'ARCO E LA CLAVA

Quarta edizione corretta
e con una Appendice
Saggio introduttivo di Giorgio Galli

Con «arco» e «clava» si sono voluti indicare i due principali dominî trattati in questo insieme di saggi, in cui l'Autore considera problemi molto vari. Con l'«arco» si raggiungono obiettivi lontani, e a questo riguardo ci si riferisce a problemi d'ordine superiore, come quelli delle relazioni fra Oriente e Occidente, del concetto di iniziazione, dell'essenza dei miti e dei simboli, del senso della romanità, della vita dell'azione e della contemplazione, dell'ideale olimpico, dell'incontro delle religioni, dei centri iniziatici, del vero significato della Tradizione, e così via.
Con la «clava» si colpiscono e abbattono oggetti vicini, e qui si tratta di quei saggi che contengono una critica radicale e una presa di posizione di fronte a fenomeni vari del costume e della società contemporanei. Così il lettore troverà affrontati anche argomenti attuali, molto correnti e alla portata di tutti, però inquadrati secondo punti di vista inusuali, anticonformisti e rifacentisi ad una superiore concezione della vita e dell'uomo.
Argomenti come l'omosessualità, la pornografia, la perdita del significato originario delle parole, il gusto per la volgarità nella vita di ogni giorno, lo sport e in particolare l'alpinismo e lo sci, il neospiritualismo, le teorie della «liberazione sessuale», la pubblicità, il jazz, le canzonette, il moderno giornalismo.
Nel volume sono riuniti saggi già pubblicati separatamente altrove, o costituenti il testo di conferenze, o del tutto nuovi. Fra essi, di un particolare interesse e di ancora pressante attualità è *La gioventù, i beats e gli anarchici di Destra* che già all'epoca della sua prima pubblicazione nel 1968, cioè alle origini della «contestazione» in Italia, era da considerarsi un punto fermo ed anticonvenzionale per valutare il fenomeno, mettendone in evidenza le (poche) valenze positive e le (molte) nega-

JULIUS EVOLA

L'Arco e la Clava

Quarta edizione corretta e con una Appendice
Saggio introduttivo di Giorgio Galli



EDIZIONI MEDITERRANEE

L'Arco e la Clava

I ed.: Vanni Scheiwiller – All'Insegna del Pesce d'Oro, Milano, 1968.
II ed. accresciuta: Vanni Scheiwiller – All'Insegna del Pesce d'Oro, Milano, 1971.
III ed. corretta e con una Appendice nelle "Opere di Julius Evola": Edizioni Mediterranee, Roma, 1995.
IV ed. corretta e con una Appendice nelle "Opere di Julius Evola": Edizioni Mediterrenee, Roma, 2000.
Ed. francese: *L'Arc et la Massue*, Guy Trédaniel-Pardès, Parigi-Paiseaux, 1983.

In copertina:
Julius Evola fotografato da Stanislao Nievo (1968).
Eracle con Arco e Clava attraversa l'Oceano nella coppa dorata del Sole.
L'eroe olimpico, sospeso fra Acqua e Cielo, rappresenta la forma e il cosmos che prevalgono sull'informe e il caos.
Kylix a figure rosse, V sec. a.C., Museo Etrusco/Gregoriano, Città del Vaticano.

ISBN 88 - 272 - 1087 - 3

Opere di Julius Evola

a cura di Gianfranco de Turris

Indice

Nota del Curatore

«La risposta a *La Torre* non doveva tardare. Ciò, non pel contenuto dottrinale o culturale della rivista; dato il loro livello, esso non fu quasi affatto notato dalla gran parte degli ambienti fascisti – bensì per la rubrica intitolata "L'Arco e la Clava" (l'arco, per colpire da lontano, la clava, per abbattere da vicino). Essa voleva essere una rassegna della stampa e si proponeva un'azione di bonifica, di critica e di attacco contro tutto ciò che nella stampa di quel tempo era più deteriore: ciò senza avere riguardi per nessuno e senza avere peli sulla lingua»: così Julius Evola nel suo libro autobiografico *Il cammino del cinabro* (1963). Il titolo della rubrica polemica venne ripreso quasi quarant'anni dopo dall'autore per una raccolta di saggi che, anch'essa, aveva questo intento di critica in positivo sia nei confronti di argomenti di ordine superiore, sia di argomenti più contingenti, di solito riguardanti aspetti del costume della società contemporanea. Comprendeva interventi di varia lunghezza, «alcuni già pubblicati separatamente in varie occasioni o costituenti il testo di mie conferenze, altri nuovi», ricorda ancora Evola nell'opera citata. Non era il primo volume così organizzato, né sarebbe stato l'ultimo, ma l'autore operò sui testi già editi in un lungo lasso di tempo collegandoli fra loro, effettuando riferimenti incrociati, legandoli da un filo conduttore che è – nella sostanza – quello della «rettificazione» secondo il pensiero tradizionale di idee, punti di vista, teorie, atteggiamenti errati. Ha quindi un senso leggere i «capitoli» in progressione, perché spesso uno rimanda all'altro.

Il volume apparve nel febbraio 1968 per le edizioni di Vanni Scheiwiller in una tiratura di 1500 copie: comprendeva sedici saggi. Una seconda edizione apparve nel dicembre 1971 in una tiratura di 2000 copie: l'autore vi aveva aggiunto alla fine altri tre saggi. In tre anni e poco più, dunque, il libro si era esaurito, un fatto insolito per un'opera evoliana, ma – alla luce del momento – non sorprende. Infatti, *L'Arco e la Clava* era uscito nelle librerie e vi era stato venduto all'esplodere ed al primo svilupparsi della «contestazione giovanile» (le prime avvisaglie si erano avute all'Università di Roma quando saltò la sessione invernale degli esami del 1967).

Evola, pian piano, diventò una specie di «maestro segreto» di quel moto ribellistico giovanile, almeno di quella parte che non si era fatta influenzare completamente dalla trimurti «Marx Marcuse Mao», e dai miti «eroici» del Che e del generale Giap. Marcuse – di cui Einaudi aveva pubblicato nel 1967 *L'uomo a una dimensione* (sottotitolo: *L'ideologia della società industriale avanzata*) – era senza dubbio il «maestro palese» della «contestazione», ma il fatto che fra il 1967 ed il 1974 (l'anno della morte) di Evola fossero pubblicati dodici titoli, fra novità e ristampe, dimostra come i suoi lettori non si situassero esclusivamente «a destra» ma anche «a sinistra», pur se di recensioni se ne poterono contare sulle dita delle mani e quanto a «pubblicità» su quotidiani e riviste che andavano per la maggiore essa fu sempre negativa e squalificante.

Questo il primo motivo del rapido esaurirsi de *L'Arco e la Clava*. Un secondo è sicuramente dovuto al fatto che conteneva un saggio fondamentale soprattutto per il momento in cui esso usciva: *La gioventù, i* beats *e gli anarchici di Destra*, che faceva da vera e propria appendice contingente alle idee espresse in *Cavalcare la tigre*, opera del 1961 la cui edizione riveduta sarebbe uscita nel 1971. Evola considerava «legittima la rivolta contro il sistema esistente», ma la vedeva vuota di valori, priva di una superiore legittimazione. Quindi, respingendo ogni forma di violenza e terrorismo, indicava su cosa si sarebbe dovuta basare la «contestazione» di un «anarchico di Destra». Ecco, dunque, la seconda ragione per cui il volume fu venduto con inusitata rapidità.

L'Arco e la Clava, naturalmente, comprende anche altri interventi di notevole spessore, considerando che essi risalgono sovente agli Anni Cinquanta e Sessanta: fin da allora Evola, ad esempio, rivalutava la figura del pellerossa, condannava la degradazione della vita di ogni giorno (dalla «corruzione spicciola», alla maleducazione, al turpiloquio, alle frodi alimentari), vedeva già come la «libertà sessuale alla portata di tutti» sarebbe divenuta «licenza» e «animalità», si rammaricava che le «forze dissidenti» in campo politico non riuscissero ad unirsi, ironizzava sulla «superstizione della Tradizione», indicava gli argomenti da analizzare e interpretare in senso simbolico per capirne il valore recondito, osservava la decadenza dell'Occidente anche attraverso la decadenza del suo linguaggio, della sua narrativa e di aspetti più popolari come la moda e le canzonette. E soprattutto apriva il volume con due dei suoi affreschi più suggestivi: *Civiltà dello spazio e civiltà del tempo*, in cui la capacità letteraria (meglio: descrittiva) si fonde mirabilmente con la capacità di far rivivere sensazioni celate in noi e che si credevano perdute, come già in *Rivolta contro il mondo moderno*; e *La razza dell'uomo sfuggente* dove, in poche, intense e profetiche pagine si traccia un profilo «profondo» dell'uomo di oggi e del suo dramma inconsapevole.

Questa terza edizione de *L'Arco e la Clava*, rispetto alla seconda del 1971, è stata corretta dei refusi, completata da note bibliografiche ed esplicative, ed aumentata di una Appendice, curata da Marco Rossi, dedicata

alla rubrica apparsa nei dieci fascicoli de *La Torre* usciti dal gennaio al giugno 1930: essa comprende tutti gli interventi polemici (con note che ne inquadrano i motivi) firmati da Julius Evola con il suo nome, la sua sigla, i suoi pseudonimi conosciuti, o a lui sicuramente attribuibili. Essa costituisce il collegamento, non solo logico ma anche ideale, di due periodi della attività dell'autore, quello iniziale e quello finale. Rispetto alle due precedenti edizioni non compare l'Appendice costituita dal saggio di Gottfried Benn, cioè la recensione alla traduzione tedesca (1935) di *Rivolta contro il mondo moderno*, essendosi ritenuto più logico e utile accompagnarla proprio alla nuova edizione dell'opera principale di Evola (1).

G.d.T.

Roma, agosto 1994

Il curatore ringrazia per l'aiuto dato alla preparazione di questa edizione de *L'Arco e la Clava* Alessandro Grossato e Marco Rossi.

Nella quarta edizione de *L'Arco e la Clava* sono stati corretti i refusi sfuggiti, aggiornata la bibliografia, aggiunte alcune note, verificato l'indice dei nomi e cercato di ricostruire i riferimenti bibliografici degli articoli e saggi riuniti da Evola nel suo libro. Anche il saggio introduttivo all'Appendice è stato rivisto. Per l'aiuto fornito in questa occasione ringrazio Alberto Lombardo e Alessandro Giuli.

G.d.T.

Roma, marzo 2000

(1) Pubblicata nel 1998. Insieme al saggio di Benn sono state riportate anche le recensioni di altri autori «tradizionali» come Eliade, Guénon e Coomaraswamy (N.d.C.).

Cultura esoterica e cultura politica in Julius Evola

Giorgio Galli

Ho cominciato a leggere Evola alla fine degli Anni Sessanta, studiando le ideologie dei partiti italiani. L'ho approfondito nei primi Anni Settanta, valutando l'ondata di destra, spezzata dalla vittoria divorzista del 1974. In seguito, l'ho preso in considerazione nel corso delle mie ricerche sui rapporti tra cultura politica e cultura esoterica. È sotto questo profilo che possono essere letti con particolare interesse gli scritti raccolti sotto il titolo *L'Arco e la Clava*.

Il titolo stesso deriva da quello della rubrica sulla rivista *La Torre*. Presentandola, Evola enunciava (o affettava) un distacco dalla politica in regime fascista: «La nostra rivista è sorta per difendere dei principi che per noi sarebbero assolutamente gli stessi sia che ci trovassimo in regime fascista, sia che ci trovassimo in regime comunista, anarchico o repubblicano. Ciò a cui tali principi possono dar luogo se trasposti in piano politico (col quale, in se stessi, non hanno nulla a che fare) è un ordine di differenziazione qualitativa, quindi di gerarchia».

L'affermazione è paradossale: i principi, aristocratici e elitisti, che Evola richiama, sono incompatibili con sistemi politici repubblicani e, a maggior ragione, anarchici o comunisti. Non lo sono col fascismo, come sistema politico autoritario e gerarchico, pur con componenti populistiche. Proprio sotto questo profilo, egli prende le distanze dal regime e la sottolineata distinzione tra politica e principi evita il rischio di una identificazione tra lo Stato al quale pensa Evola e il Regno d'Italia.

Proprio ne *L'Arco e la Clava*, decenni dopo la caduta del fascismo, Evola enuncia una stretta relazione tra i principi (ispirati anche dalla tradizione esoterica) e la politica, intesa come modalità di organizzazione dello Stato. Quando vi era il rischio di una identificazione tra l'utopia evoliana e il regime di Mussolini, il filosofo prendeva le distanze. Venuto meno il rischio, nell'Italia della costituzione repubblicana, Evola si sente libero di proporre la stretta correlazione tra la sua utopia politica e i principi.

Di ciò più avanti. Qui colgo l'occasione per ricordare alcuni problemi storico-biografici, che il rifiorire di studi evoliani mi pare non abbia risolto. In primo luogo, la famosa vicenda viennese, nella quale Evola rimase paralizzato. Conseguenza di un bombardamento, secondo la versione, per così dire, ufficiale, e dell'aristocratico rifiuto a utilizzare il rifugio antiaereo. Oppure fallimento di una operazione teurgica, secondo versioni di difficile controllo. La vicenda è determinante per definire il carattere dell'esoterismo evoliano: interesse culturale o percorso iniziatico, sino alle sperimentazioni più audaci?

In secondo luogo, vi è il problema dei rapporti con le SS. La storiografia legata alla cultura di destra da un lato sottolinea la loro ostilità con le linee del pensiero di Evola; ma, dall'altro, ritiene possibile che collaborasse con l'SD, il servizio di sicurezza dell'Ordine nero. Lo afferma Christophe Boutin in un testo pur di apprezzamento: *Politique et Tradition. Julius Evola dans le siècle (1898/1974)*, autorevolmente commentato da Piero Di Vona in *Diorama letterario*, che lo definisce un testo «ricco, serio, ben documentato (con) oggetto specifico la formazione del pensiero politico di Evola in quanto rispecchiamento della visione globale del mondo propria al pensiero della Tradizione; secondo Boutin, Evola fu un vero collaboratore dei servizi di informazione dell'SD. Questa collaborazione si esplicò: 1) come conferenziere; 2) come esaminatore di documenti massonici a Vienna; 3) come informatore dell'SD». Per Di Vona «non ci resta che supporre che le informazioni passate da Evola concernessero ambienti e personaggi del fascismo, sempre che quanto afferma Boutin corrisponda al vero».

Per contro, il giudizio sulle conferenze, organizzate inizialmente dagli *Herrenklub*, ma con la partecipazione di funzionari dell'*Ahnenerbe* (l'istituto per le ricerche sugli antenati ariani), è, da parte di questi ultimi, negativo; in un rapporto del 1938 a Himmler si afferma: «La dottrina di Evola non è né nazional-socialista, né fascista. Con queste due concezioni egli ha in comune certi valori, che nella sua impostazione risultano notevolmente alterati. Ciò che in special modo lo separa dalla visione del mondo nazional-socialista è la sua radicale negligenza dei reali trascorsi storici del nostro passato popolare a favore di una fantasiosa e spiritualmente astratta utopia. Nelle sue conferenze egli afferma il diritto storico di una razza nordica al comando. I suoi rapporti con Spann sono stati nel frattempo chiariti. C'è mancato poco che Evola vedesse in Spann un alleato e approfittasse dell'occasione per un avvicinamento, per quanto possa esservi per Spann un avvenire politico».

Othmar Spann è un pensatore austriaco che abbina un cattolicesimo integralista a un vitalismo animistico. «Chiarito» il punto, il rapporto così prosegue: «L'ultimo segreto incitamento di Evola per le sue teorie e programmi potrebbe essere cercato in una "Sollevazione dell'antica nobiltà" contro il mondo di oggi. Si tratta di un romano reazionario. Nel complesso, il suo carattere è improntato ad una feudalità aristocratica di vecchia maniera. Per

il Nazional-socialismo non c'è alcuna ragione di mettersi a disposizione del Barone Evola. I suoi programmi politici a riguardo di un impero romano-germanico sono utopistici. Si propongono pertanto i seguenti provvedimenti: 1) non fornire alcun sostegno concreto agli attuali sforzi di Evola circa la fondazione di un Ordine segreto sovranazionale e di una rivista ad esso funzionale; 2) neutralizzare la sua attività pubblica in Germania dopo questa serie di conferenze e senza incorrere a misure speciali; 3) impedire le sue ulteriori pressioni sui dirigenti e sui funzionari sia del Partito che dello Stato; 4) fare sorvegliare la sua attività propagandistica nei paesi vicini».

Il documento ora pubblicato da Bruno Zoratto su *L'Italia settimanale* (9 febbraio 1994) si presta ad alcune considerazioni. Evola, critico sulle componenti populiste del nazional-socialismo e del fascismo, vedeva nelle SS un «Ordine» più vicino alle sue concezioni, per il loro carattere elitario. Ma il rapporto indica loro un atteggiamento critico nei confronti di un aristocratismo «reazionario» che non tiene conto «dei reali trascorsi del nostro passato popolare». Ma forse vi erano diverse posizioni in Germania, se Evola era in grado di esercitare «pressioni sui dirigenti e sui funzionari» di istituzioni poco permeabili, come quelle dello Stato nazional-socialista. In ogni caso, il filosofo, lungi dall'essere solo un teorico, operava per costruire strumenti di una azione che, in senso lato, si può definire «politica». E, dopo il suo viaggio in Germania, scrive sulle SS un saggio nel quale si legge:

«A Heinrich Himmler si deve la formazione spirituale delle SS, la precisazione dei loro compiti, la statuizione dei principi e delle leggi che per esse debbono valere. L'idea base è quella della creazione di una nuova *élite*, di una nuova nobiltà... Alla sua formazione e organizzazione presiedono considerazioni di ordine biologico-razzista, etico e spirituale. Lo scopo principale è di ristabilire il contatto fra le antiche tradizioni e l'*élite* più consapevole della Germania rinnovata. Vengono attaccati i metodi dello scientismo e del razionalismo, viene respinta ogni interpretazione naturalistica delle antiche religioni, nel mito e nel simbolo vengono riconosciute le vie di una conoscenza superiore (per) raggiungere la spiritualità generale indo-germanica primordiale e le sue tradizioni solari. Noi incliniamo a vedere nel corpo nero, negli uomini della runa della vittoria e della runa-folgore e del teschio simboleggiante voto di fedeltà fino alla morte, il germe di un ordine nel senso superiore tradizionale, quindi una solidarietà spirituale che potrebbe divenire super-nazionale: noi pensiamo a una unità atta a comprendere nuclei provati e egualmente intonati di varie nazioni, rifacentisi tutti alle grandi visioni eroiche e metafisiche della spiritualità ariana e nordica e costituenti il fronte che ci occorre, quando, come oggi e come nel più imminente futuro, è contro la marea di forze oscure legate ai simboli delle varie internazionali, che va ingaggiata la lotta decisiva» (*Le SS guardia e ordine della rivoluzione crociuncinata*, ne *La vita italiana*, dicembre 1938: è la rivista di Giovanni Preziosi, organo di punta dell'antisemitismo).

A proposito della interpretazione evoliana sulle SS, Di Vona, nello scritto citato, così sintetizza l'analisi di Boutin: «Evola commetterà il suo più grande errore di valutazione: confuse le SS con un Ordine tradizionale e le strutture tradizionali con le caricature che ne presentava il nazismo. Per Boutin questo movimento rappresentò un caso tipico di inversione dei simboli».

Si può supporre che questo «errore» sia alla base della collaborazione tra Evola e le SS. Himmler scrisse nella pagina «Diorama filosofico – Problemi dello spirito e dell'etica fascista» (curata da Evola sul *Regime fascista*), accanto a personalità della cultura di destra europea, da Guénon a Paul Valéry.

Proprio questa rubrica ci conduce al terzo dei problemi storico-biografici qui richiamati: il filosofo, che criticava le componenti populiste del fascismo, trovò spazio precisamente nelle riviste di due *leader* del fascismo populista: Leandro Arpinati prima (in *Vita Nova* di Bologna), e Farinacci poi (dopo la rottura con Bottai e *Critica fascista*), che gli mise a disposizione *Regime fascista* nella sua Cremona.

Sarebbe interessante sapere di più sulle origini di questa collaborazione, apparentemente contraddittoria. Tra l'altro il titolo dantesco *Vita Nova*, stranamente scelto dal già anarchicheggiante Arpinati, si collega alla valutazione del poeta nell'ambito dell'esile esoterismo che tentò di influenzare il fascismo (da Reghini a Di Giorgio).

Suggeriti questi tre settori di future indagini (Vienna; le relazioni con le SS; il rapporto Evola-Arpinati-Farinacci), si può venire a *L'Arco e la Clava*, alla saggistica del dopoguerra che si ricollega all'anteguerra con lo scritto *Romanità, germanicità e la «Luce del Nord»*; e che è importante, per quanto concerne i rapporti tra cultura politica e cultura esoterica, per le definizioni fornite *Sul concetto di iniziazione*, sui *Centri iniziatici e la storia* e su *Che cos'è la «Tradizione»*, oltre che per alcune espressioni, che possono apparire contraddittorie, sul razzismo.

Su quest'ultimo, Evola sembra dare un giudizio negativo, quando scrive, citando Jung, di solito oggetto di severa critica: «Per tributare a ognuno il suo, Jung ha ragione quando dice che gli antichi dèmoni dalla cui possessione un tempo ci si doveva difendere, oggi non sono scomparsi, ma agiscono sotto la maschera e alla radice dei vari "ismi"(nazionalismo, progressismo, comunismo, razzismo, ecc.) come forze collettivizzanti della evasione orizzontale» (definita, nel testo, pure con segno negativo).

Il giudizio, appunto apparentemente negativo sul razzismo, è, però, contraddetto da affermazioni esplicitamente razziste, particolarmente perentorie, come questa, in polemica con Salvatore Quasimodo, a proposito del «sano razzismo», che «non ha nulla a che fare col pregiudizio della "pelle bianca": si tratta essenzialmente dì una gerarchia di valori: le razze negre, in tale gerarchia, stanno appena al di sopra dei primitivi dell'Australia, secondo una nota morfologia corrispondono principalmente al tipo delle razze "notturne"e "telluriche", in opposto a quelle "diurne", mentre

saremmo stati disposti senz'altro ad ammettere una superiorità ai "bianchi"degli strati superiori indù, cinesi, giapponesi e di alcuni ceppi arabi malgrado la pelle non bianca» (cap. 4).

Esisterebbe, dunque, una gerarchia razziale, sia pure basata non sul colore della pelle, ma su una non ben definita morfologia. Se tutto ciò non ha fondamento scientifico, è comunque importante risalire al fondamento di questo «sano razzismo», che, a mio avviso, Evola spiega risalendo a un autore da lui molto apprezzato, Joseph De Maistre.

In *Rivolta contro il mondo moderno*, era stato citato in questi termini: «Dopo aver messo in luce che quel che un Rousseau e i suoi simili avevano presunto essere lo stato di natura (con riferimento ai selvaggi), è solo l'ultimo grado di abbrutimento di alcuni ceppi dispersi o presi dalle conseguenze di qualche degradazione o prevaricazione che ne colpì la sostanza più profonda, De Maistre giustamente dice: "la scienza agli inizi fu sempre misteriosa e racchiusa nei templi, ove essa si spense alla fine, quando questa fiamma non potrà servir più se non a bruciare"».

Postilla Evola: «È allora che, a poco a poco, come surrogato, cominciò a formarsi l'altra scienza, quella puramente umana e empirica, di cui i moderni sono così fieri e con la quale hanno pensato di misurare tutto ciò che per loro è civiltà. Quest'ultima, su tale base, non ha che il significato di un vano tentativo di risollevarsi, mediante surrogati, da uno stato innaturale, per nulla originario, di degradazione». Per cui, «è un'idea tradizionale basale che lo stato di conoscenza e di civiltà fu lo stato naturale, se non dell'uomo in genere, almeno di determinate *élites* delle origini».

Alla radice della gerarchia razziale vi sarebbe dunque un processo di degradazione, che avrebbe coinvolto in misura diversa le *élites* delle origini, toccando l'apice nei «primitivi dell'Australia» e nelle «razze negre» e con effetti meno catastrofici sugli «strati superiori» delle stirpi citate.

Questa teoria razziale s'inquadra nella visione ciclica della storia derivata dalla tradizione induista e accolta in quella esiodea, visione secondo la quale saremmo nella nera età del *Kali-yuga*, che rende disperato ogni tentativo di riscatto, tanto che ora Evola vede in questi termini l'impegno degli Anni Trenta, riproponendo «le idee che qui esporremo le avevamo propriamente formulate nel periodo in cui in Italia e in Germania si erano affermati movimenti di rinnovamento e di ricostruzione, i quali, mentre si schieravano contro le forme più spinte della sovversione politico-sociale, erano anche caratterizzati da un impulso al ritorno alle origini... Oggi i presupposti per tale problematica sono inesistenti» (cap. 13).

Il rapporto tra cultura politica e cultura esoterica, in una situazione che per Evola è di ulteriore degrado, viene allora impostato nel cap. 17, *I centri iniziatici e la storia*, che mi pare il più rappresentativo della concezione evoliana di possibili *élites* in grado di rappresentare la continuità della tradizione.

Dopo aver ricordato che «i templari del Graal avrebbero abbandonato l'Occidente e si sarebbero trasferiti in una misteriosa contrada. E là, ma-

gicamente, si sarebbe spostato anche il castello del Graal, il Montsalvat. Naturalmente in tutto ciò si deve considerare la dimensione simbolica»; e che «anche i Rosacroce si sarebbero "ritirati", ciò risale al principio del XVIII secolo, per cui è da ritenersi che solo abusivamente in seguito certi gruppi si sono autoqualificati Rosacroce», Evola rileva: «Tutto ciò, a nostro parere, non implica che centri iniziatici in senso stretto siano ormai inesistenti. Senza dubbio, ne esistono ancora, anche se a tale riguardo l'Occidente entra scarsamente in quistione e bisogna riferirsi ad altre aree, al mondo islamico e all'Oriente».

Questa una prima conclusione: «Il corso della storia ultima ha, in genere, un carattere assolutamente involutivo e dissolutivo. Ora, di fronte alle forze che sono in opera in questi sviluppi, quale è la posizione dei centri iniziatici? Se essi dispongono sempre di influenze, si deve pensare a una specie di ordine, da essi ricevuto, di non usarle, di non ostacolare il processo di involuzione».

Prima di giungere a una seconda conclusione, Evola stabilisce un principio: «Agli uomini è stata lasciata una fondamentale libertà. Se essi l'hanno usata per la loro rovina, la responsabilità ricade su di loro e non vi è ragione di intervenire».

Ciò posto, ecco la seconda conclusione: «Di ciò si può parlare per l'Occidente, il quale ha preso ormai da tempo la via dell'antitradizione e che attraverso una catena di cause e di effetti, talvolta ben visibile, talaltra sfuggente allo sguardo superficiale, è andato fatalmente a trovarsi nello stato attuale, che si avvicina a quello del *kali-yuga*. Ma in altri casi le cose non stanno allo stesso modo. Vi sono civiltà che per non aver seguito la stessa via, per non aver scelto vocazioni sbagliate, ma trovandosi a subire influenze esterne, avrebbero dovuto essere difese. Ma ciò sembra che non si sia verificato. Ad esempio, nel caso dell'Islam sono certamente esistiti centri iniziatici (sufi), ma la loro presenza non ha affatto impedito l'"evolversi" dei paesi arabi nel senso antitradizionale, progressista e modernista, con tutte le inevitabili conseguenze. Ma un caso decisivo è quello del Tibet».

A questo proposito, ci troviamo di fronte a quelle che a me paiono le più significative pagine evoliane sul rapporto tra cultura politica e cultura esoterica: «Il Tibet non aveva pensato affatto di prendere la stessa via dei paesi occidentali. Esso aveva mantenute intatte le sue strutture tradizionali ed è stato anche considerato come un paese in cui, più di ogni altro, sono esistiti individui e gruppi in contatto con poteri sovraestensibili e divini. Ciò non ha impedito che esso sia stato invaso, profanato e devastato dalle orde comuniste cinesi, il che ha anche posto fine a quel "mito"del Tibet che tanto fascino aveva esercitato sugli ambienti spiritualistici occidentali».

Tra questi «ambienti» vanno ricordate le SS, valutate da Evola come si è detto e che organizzavano spedizioni in Tibet, per entrare in contatto, oltre che con le supposte radici originarie della razza ariana, anche con la fonte di quei «poteri sovraestensibili e divini», la cui ipotetica utilizzazione Evola vede in questi termini: «In via di principio, dovevano essere presenti

i presupposti per un eventuale impiego delle possibilità anche concrete di ciò che viene attribuito ad influenze d'ordine non semplicemente umano e materiale. Sarà opportuno precisare, dicendo che non pensiamo a barriere invisibili e magiche di protezione che avessero bloccato gli invasori del Tibet. Basta riferirsi a qualcosa di assai meno spettacolare. Ad esempio, con riferimento alle cosiddette ricerche metapsichiche moderne, eseguite sotto severi controlli, è stata accertata la realtà dei fenomeni parafisici, ossia la possibilità che oggetti vengano spostati, mossi o sollevati a distanza senza che a ciò sia possibile dare una spiegazione normale. Un agente psichico può provocare fenomeni che, come il sollevamento di un oggetto pesante, implica una forza indubbiamente superiore a quella necessaria per provocare, ad esempio, una lesione cerebrale con esito mortale».

Già in *Rivolta contro il mondo moderno*, nelle stesse pagine citate con riferimento a De Maistre, Evola aveva espresso la convinzione che antiche civiltà tradizionali usassero abitualmente questo tipo di poteri; egli muove da una delle critiche più forti alla «sua» storia (la mancanza di prove), per queste considerazioni: «Si dirà: Ma per questa favolosa umanità manca ogni traccia!... Andando più lontano nei tempi, oltreché si dimentica quel che d'altra parte si ammette o, almeno, non si esclude – antiche terre scomparse, terre di nuova formazione – v'è da chiedere se una razza in rapporto spirituale diretto con forze cosmiche, quale la tradizione l'ammette per le origini, risulti inconcepibile, quando non si fosse data a lavorare pezzi di materia, di pietra o di metallo, come fanno coloro che non hanno più nessun altro mezzo per agire sulle potenze delle cose e sugli esseri».

Il «lavorare pezzi di materia» sarebbe dunque il modesto surrogato di stirpi decadute, da una «favolosa umanità» che, «in rapporto diretto con le forze cosmiche», le potrebbe usare «per agire sulle potenze delle cose e sugli esseri».

Questa è, dunque, una costante del pensiero evoliano, che ne *L'Arco e la Clava* porta a questa conclusione, a proposito del Tibet: «Qui fenomeni consimili erano stati accertati, però non come fenomeni a carattere medianico e inconscio, bensì come fenomeni presieduti dalla coscienza e dalla volontà e resi possibili da discipline e da iniziazioni. Ora, sarebbe bastato usare poteri del genere per provocare, ad esempio, una lesione cerebrale e quindi fulminare Mao Tse-tung nel momento in cui il primo reparto comunista attraversò la frontiera tibetana. Ovvero usare quel potere di proiezione di una propria immagine per provocare una apparizione ammonitrice dinanzi a quel capo comunista cinese. A chi ritiene che simili centri iniziatici esistano ancora, tutto ciò non dovrebbe apparire come una semplice, divagante fantasia. Inutile dire che cosa avrebbe significato una difesa occulta come quella dianzi accennata. Il suo significato avrebbe fatto apparire banalissimi e insipidi tutti i prodigi di viaggi e di esplorazioni spaziali menati a vanto del mondo occidentale moderno».

Al di là della sua interpretazione e di una finale sospensione di giudizio, mi paiono, quelle citate, le pagine più sorprendenti di Evola, a proposito del rapporto tra cultura politica e cultura esoterica.

L'interpretazione conclusiva è questa: «Si dovrebbe pensare ad un processo generale in cui si trovano coinvolti anche coloro che non lo hanno alimentato. E ci si dovrebbe riferire a una specie di parola d'ordine trasmessa ai centri iniziatici, al fine di lasciare che i destini si compiano».

E questa la finale sospensione di giudizio (o il suo rinvio): «È, questo, un ordine di idee che condurrebbe abbastanza lontano, alla stessa concezione di una imperscrutabile direzione del mondo e, per un altro verso, alla relazione esistente fra libertà e necessità. È un campo di problemi assai vasto e complesso. Noi qui vi abbiamo accennato solo ad uno sfondo generale a cui rimanda l'approfondimento dell'argomento specifico del presente saggio».

Il quale concerne, appunto, «i centri iniziatici e la storia», un interesse cruciale di Evola per un quarantennio, dagli Anni Trenta agli Anni Settanta, da *Rivolta contro il mondo moderno* a *L'Arco e la Clava*. A questo interesse si collega anche l'enigmatico evento di Vienna, nel «crepuscolo degli dèi» del Terzo Reich.

È certo che Evola studiava, nella capitale dell'Austria trasformata da Hitler nella «Marca orientale» della Grande Germania, il materiale raccolto sulla massoneria e sulle associazioni occultistiche. Forse vi cercava altri elementi di quel «ritiro» simbolico dall'Occidente dei centri iniziatici. Ma forse aveva trovato spunti e suggestioni per reperire quel «rapporto diretto con le forze cosmiche», che consentirebbe di «agire sulle potenze delle cose e sugli esseri».

Il recupero delle dimensioni storiche di quell'evento, se possibile, potrebbe gettare nuova luce sulla gnoseologia evoliana, sui rapporti tra una cultura esoterica in relazione col potere e una cultura politica che lo vede al culmine della sua espressione quando è abbinato alla sacralità. È la sua riproposizione oggi che ho definito utopia politica. È una concezione che anche ne *L'Arco e la Clava* è costantemente presente, sino alla citazione di Svetonio, relativa a Cesare: «Egli, che a molti si presenta secondo i soli tratti profani del dittatore e del conquistatore quasi napoleonico, è anche colui che, secondo Svetonio, da giovane poté dire comprendere, la sua stirpe, "la maestà dei re e la sacrità degli dèi, nel potere dei quali stanno anche coloro che sono dominatori di uomini"» (cap. 10).

Sempre a proposito del rapporto tra cultura politica e cultura esoterica, ci si potrebbe chiedere che cosa Evola potrebbe oggi pensare, a proposito dei due esempi da lui proposti, il Tibet e l'Islam. Mentre il Dalai Lama vaga chiedendo appoggio all'*establishment* dell'Occidente (in Italia Pannella ha ottenuto di farlo ricevere dal presidente del consiglio, Berlusconi), lo stesso Occidente è preoccupato da un risveglio islamico che viene definito nei termini dell'integralismo. E si può ricordare che anche Guénon, dopo aver tentato, senza successo, a quanto sostengono alcuni suoi seguaci, di rin-

tracciarli in India, cercò nell'area islamica gli originari centri iniziatici (sino a spegnersi tristemente, a quanto si dice, in un ospedale del Cairo).

Ebbene, quel «segno dei tempi» (per usare un'espressione precisamente guénoniana) che Evola cercava nei centri iniziatici «ritiratisi dall'Occidente», potrebbe forse essere individuato nel tentativo in atto di rovesciare la tendenza dell'«evolversi dei paesi arabi nel senso antitradizionale, progressista e modernista».

Vedere nell'integralismo islamico l'erede dei centri iniziatici è certamente ipotesi di «semplice e divagante fantasia», per usare la citata espressione evoliana, non meno dell'altra ipotesi concernente poteri occulti che potessero fermare i soldati di Mao Tse-tung. Ma è un esempio degli spunti che può tuttora fornire un pensiero suscettibile di interpretazioni sempre aperte. Come quelle proposte, in ambito specificamente politico, da uno studioso che molto ha fatto per presentare Evola (oltre che Guénon) nella Russia post-comunista.

Proprio al convegno della Fondazione Evola in occasione del ventennale della morte (giugno 1994), Alexander Dughin afferma: «La partecipazione di Evola alla politica italiana può essere anche qualificata come la posizione della Rivoluzione Conservatrice. La Rivoluzione Conservatrice non è mai stata un fenomeno reazionario. Tutti e due gli elementi di questa espressione paradossale – Rivoluzione Conservatrice – sono estremamente significativi (in) questo fenomeno che supera considerevolmente il quadro del movimento propriamente tedesco conosciuto con questo nome. Politicamente Evola si pone all'ala destra della Rivoluzione Conservatrice e si qualifica volontariamente come "reazionario". Ma l'insieme dell'opera di Evola e soprattutto i suoi primi ed ultimi libri, ci mostrano, molto chiaramente e innegabilmente, la presenza in lui di una sensibilità autenticamente rivoluzionaria. Questa sensibilità non può essere concepita nella terminologia politica attuale che come di sinistra. Si parla spesso a questo proposito di anarchismo di destra, ma ciò riporta alla stessa cosa, perché l'anarchismo è un concetto indissociabile dalla sinistra».

Proprio ne *L'Arco e la Clava* figura il cap. 16, *La gioventù, i* beats *e gli anarchici di Destra*, nel quale Evola precisa quest'ultimo concetto; e scrive: «Il nostro libro *Cavalcare la tigre*, che ha potuto venir chiamato un "manuale dell'anarchico di destra", risolve il problema (delle direttive capaci di dare un orientamento positivo alle attività dei giovani "a disposizione") fino ad un certo punto, in quanto esso si rivolge essenzialmente ad un determinato tipo umano differenziato».

È questo del «tipo differenziato» un concetto che sottende tutta l'opera evoliana, anche in questo libro, e che conduce alla seguente conclusione, per quanto concerne gli «anarchici di destra»: «In primo luogo ci si può dedicare a un ordine di studi riguardanti la visione generale della vita e del mondo. La seconda fase, sarebbe di oltrepassare il piano soltanto intellettuale, rendendo "organico" un dato insieme di idee. Una gioventù che a poco a poco giungesse a tanto sarebbe già andata molto avanti. Essa

potrebbe lasciare indeterminato il se e il quando della terza fase, nella quale certe azioni "decondizionanti" rispetto al limite umano possono venir tentate».

Queste azioni «decondizionanti» potrebbero richiamarci alla citata esperienza viennese e quindi al rapporto tra cultura politica e cultura esoterica. A Dughin interessa, in modo particolare, un'interpretazione «di sinistra» del pensiero evoliano; e muove pure da *Cavalcare la tigre*, per queste considerazioni: «Quando parlo della rivoluzione metafisica di Evola, ho in mente non soltanto *Cavalcare la tigre*, ma piuttosto le opere *Lo Yoga della potenza* e *La dottrina del risveglio* o anche altri testi sul tantrismo, sulla magia e sullo zen. Parlare qui dell'ortodossia stretta è impossibile. Si tratta piuttosto di una certa "ortodossia eterodossa" e dunque della Rivoluzione Conservatrice, cioè di una metafisica paradossale. Si può anche ricordare l'attitudine piuttosto positiva di Evola di fronte a personaggi molto sospetti, come Aleister Crowley, Giuliano Kremmerz, Gustav Meyrink».

È quindi dal rapporto con la cultura esoterica che può derivare una interpretazione di sinistra di Evola, che Dughin presenta in questi termini: «L'essenza del messaggio evoliano consiste precisamente nella "Terza Via" spirituale, nella "ortodossia eterodossa", nella Rivoluzione Conservatrice metafisica. Qualificare Evola come uomo di destra (cioè implicitamente ortodosso) è un errore. Qualificarlo come uomo di sinistra (cioè della sovversione dell'ortodossia) lo è altrettanto. L'essenza del messaggio è prima di tutto paradossale. Secondo l'importante consiglio degli antichi maestri alchemici, bisogna spiegare il paradosso con il paradosso, l'oscuro con l'oscuro. La lettura di Evola da parte della destra è ormai esaurita. Considerare Evola come un pensatore di destra è banale e già per questo non vero. Bisogna riscoprire la sinistra in Evola, soprattutto la sinistra metafisica per comprendere la vera natura della Rivoluzione Conservatrice in uno dei più grandi personaggi del nostro secolo».

È noto che Evola riteneva il termine «Rivoluzione» distorto dalla tradizione illuminista, che lo presentava come espressione di rottura, di capovolgimento, di eversione, mentre il suo significato originario è di ordine, di regolarità (la rivoluzione dei pianeti).

La lettura di Evola, del rapporto nel suo pensiero tra cultura politica e cultura esoterica, che Dughin propone, mi pare andare molto al di là di questa posizione. Un'interpretazione «di sinistra» di Evola, audace come quella avanzata dal pensatore russo, mi pare richiedere una analisi del rapporto, nel pensiero della sinistra, tra cultura politica e cultura esoterica, che è tutto da sviluppare (qualche mio tentativo, come in *Esoterismo e rivoluzione*, Ed. della Lisca, 1992, è appena un principio di avvio in questa direzione).

Comunque, ogni approfondimento di questa tematica non può prescindere dal fatto che Evola ne *L'Arco e la Clava* intitola l'ultimo capitolo *Che cosa è la «Tradizione»* che inizia con le parole: «È opportuno precisare il concetto di Tradizione in quella sua particolare accezione, per cui

è divenuto abbastanza corrente usare tale termine con la lettera maiuscola». E si sottolinea che tale opportunità deriva «dall'interesse crescente che codesta idea della Tradizione quale punto di riferimento ha suscitato e continua a suscitare negli ambienti della cultura e della contestazione di Destra, specie tra gli appartenenti alla nuova generazione».

È evidente che si propone un rapporto tra «l'anarchismo di destra» (con la d minuscola), la cultura di Destra (con la D maiuscola) e la Tradizione. Sotto il profilo propriamente politico, si riprende il tema della sacralità del potere di questi termini: «Si potrebbe citare la concezione estremo-orientale del sovrano quale "terza forza fra Cielo e Terra", concezione che si ritrova in quella della regalità nipponica la cui tradizione si era continuata quasi immutata fino a ieri, attraverso i secoli. Molti esempi analoghi, tratti anche dal mondo occidentale, li abbiamo riferiti (in *Rivolta contro il mondo moderno*)».

Questa concezione politica non trova raffronti nella cultura della sinistra. L'interesse principale di Evola appare, comunque, quello di risalire alla radice della Tradizione, in parte differenziandola da quella «tradizione primordiale», che sembra concetto-base di Guénon e/o del guénonismo: «L'origine delle forme tradizionali pone di fronte a problemi abbastanza complessi. Per quel che riguarda l'aspetto storico, viene spesso prospettata l'idea di una tradizione primordiale, dalla quale sarebbero derivate le successive, particolari tradizioni. Ma se si resta sul piano storico, questo concetto dovrebbe venire articolato. Così dell'ipotesi di una tradizione primordiale iperborea o nordico-occidentale per quel che riguarda il gruppo delle civiltà tradizionali dell'area indoeuropea, non si può far troppo uso per quanto concerne, ad esempio, le forme tradizionali estremo-orientali, le quali sono verosimilmente da riportarsi ad un diverso ceppo o focolare di origine».

Da tale premessa, Evola trae questa conseguenza: «È semplicistica, e in parte superstiziosa, l'idea di personaggi iniziati e simili, che nei vari casi abbiano operato coscientemente all'origine di ogni tradizione. Anche se l'idea forse non può essere accolta da tutti senza difficoltà, pure spesso si deve pensare, piuttosto, a influenze, per così dire, da "dietro le quinte" inseritesi nella storia e negli sviluppi delle tradizioni, senza che i rappresentanti di esse se ne rendessero conto».

Mi pare, questa, asserzione altrettanto audace di quella sui citati poteri occulti. Il termine «dietrologia», adottato sprezzantemente nel linguaggio politico e mass-mediologico italiano, acquista in Evola significato positivo, ma attribuito a una concezione sorprendente; che persino «personaggi iniziati e simili» agiscano, senza rendersene conto, influenzati da chi (super-iniziati? Superiori Sconosciuti?) opera «dietro le quinte».

Così come l'impostazione politica regale di cui si è detto, anche questa impostazione storiografica è lontana dalla cultura della sinistra, alla quale pare già anacronistica una cultura esoterica anche nelle sue formulazioni

più caute e storicamente verificabili. È una tematica che sarebbe da affrontare, se si intendesse approfondire quella di Dughin.

È vero che Evola conclude – sono le ultime righe di questo libro – criticando «le eventuali pretese di esclusivismo settario e di privilegio» e «chi si sentiva ben al sicuro in una data area ristretta, recintata», mentre «ad altri la visione tradizionale aprirà più ampi e liberi orizzonti, infonderà solo una superiore sicurezza».

Ma, come si vede, siamo nell'ambito di una visione «tradizionale» che (sia pure con la t minuscola) apre più ampi e liberi orizzonti, infonde superiore sicurezza, solo a chi accetti coordinate di pensiero, che non so quanto siano suscettibili di interpretazioni come quelle di Dughin.

Ovviamente lascio la risposta a chi si colloca all'interno del pensiero della Tradizione. Personalmente, proponendo da anni alla sinistra una riflessione su queste altre culture, trovo suggestive, ma molto audaci, posizioni per le quali la lettura di Evola da parte della destra sarebbe ormai esaurita (il che a me non pare). Ma probabilmente i concetti di destra e di sinistra, tuttora discretici sul piano socio-politico (anche se relativizzati e non assolutizzati), richiedono, su quello culturale, una ridefinizione che apra «più ampi e liberi orizzonti». Ci si può augurare che la ripresentazione de *L'Arco e la Clava* vi possa contribuire.

GIORGIO GALLI

I rapporti riguardanti il filosofo tradizionalista, compilati da ambienti delle SS, sono ora riuniti in due «quaderni»: *Julius Evola nei documenti segreti dell'Ahnenerbe*, Fondazione J. Evola, Roma, 1997; e *Julius Evola nei rapporti con le SS*, Fondazione J. Evola, Roma, 2000. Entrambi confermano i sentimenti di diffidenza e le riserve nei suoi confronti (N.d.C.).

1. Civiltà dello spazio e civiltà del tempo

Le tracce sussistenti – spesso ancor solo nella pietra – di alcune grandi civiltà delle origini racchiudono spesso un significato di rado avvertito. Dinanzi a quel che resta del più antico mondo greco-romano e poi più oltre, dell'Egitto, della Persia, della Cina, fino a giungere ai misteriosi e muti monumenti megalitici sparsi fra deserti, lande e foreste come ultime emergenti e immobili vestigia di mondi sommersi e travolti – e, come limite nella direzione opposta nel corso della storia, fino ad alcune forme del Medioevo europeo: dinanzi a tutto ciò viene da chiedersi se il miracoloso resistere al tempo di tali testimonianze, oltre ad esser dovuto ad un concorso favorevole di circostanze esteriori, non racchiuda anche il significato di un simbolo.

Questa sensazione si rafforza se si pone mente al carattere generale della vita delle civiltà a cui in gran parte tali tracce appartengono, ossia al carattere generale della vita da dirsi «tradizionale». È una vita mantenentesi identica attraverso i secoli e le generazioni, in una fedeltà essenziale agli stessi principî, allo stesso tipo di istituzioni, alla stessa visione del mondo; dinanzi ad avvenimenti calamitosi, anche suscettibile di adattamento e di modificazioni esterne, ma inalterabile nel suo nucleo, nel suo principio animatore, nel suo spirito, nella sua «coralità».

Un tale mondo sembra riportarci soprattutto all'Oriente. Si pensi a quel che fino a tempi relativamente recenti erano la Cina e l'India, e fino ad ieri lo stesso Giappone. Ma, in genere, più si retrocede nel tempo, più si sente vivo, universale e possente cotesto tipo di civiltà, tanto che l'Oriente deve considerarsi soltanto come la parte del mondo dove, per circostanze fortuite, esso ha potuto sussistere più a lungo e svilupparsi meglio che altrove. In un tale tipo di civiltà la legge del tempo sembra essere, in parte, sospesa. Più che nel tempo, queste civiltà sembrano aver avuto vita nello *spazio*. Hanno avuto un carattere «acronico».

Queste, secondo la formula oggi corrente, sarebbero dunque le civiltà «stazionarie», le civiltà «statiche» o «immobilistiche». In realtà, sono le civiltà di cui perfino le vestigia materiali sembrano destinate a vivere più

a lungo di tutti i monumenti o di tutte le creazioni ideali del mondo moderno che, gli uni quanto le altre, appaiono impotenti a durare più di un mezzo secolo e presso le quali le parole «progresso» e «dinamismo» significano soltanto una soggiacenza alla contingenza, al movimento di un incessante mutamento, di una rapida ascesa e di un altrettanto rapido, vertiginoso declino. Processi, che non obbediscono ad una vera legge interna organica, che non sono contenuti entro limiti, che si autonomizzano e prendono la mano a coloro da cui sono stati propiziati: ecco la caratteristica di questo diverso mondo, in tutti i suoi settori. Ciò non impedisce che di esso sia stata fatta una specie di criterio di misura per tutto ciò che in senso eminente dovrebbe dirsi «civiltà», nel quadro di una storiografia alla quale sono propri giudizi di valore altezzosi e dispregiativi sul genere di quelli dianzi accennati.

A tale riguardo è tipico l'equivoco di chi scambia per immobilità ciò che nelle civiltà ad orientamento tradizionale ebbe un assai diverso significato: significato di immutabilità. Quelle civiltà furono civiltà dell'*essere*. La loro forza si manifestò appunto nella loro identità, nella vittoria da esse conseguita sul divenire, sulla «storia», sul mutamento, sull'informe fluire. Sono le civiltà che scesero nel profondo, oltre le mobili e infide acque, e nel profondo stabilirono salde radici.

L'opposizione fra le civiltà moderne e quelle tradizionali può esprimersi come segue: *le civiltà moderne sono divoratrici dello spazio, le civiltà tradizionali furono divoratrici del tempo*.

Le prime – le civiltà moderne – sono vertiginose per la loro febbre di moto e di conquista spaziale, generatrice di un arsenale inesauribile di mezzi meccanici atti a ridurre ogni distanza, ad abbreviare ogni intervallo, a contrarre in una sensazione di ubiquità tutto quello che è sparso nella moltitudine dei luoghi. Orgasmo di un bisogno di possesso; angoscia oscura di fronte a tutto ciò che è distaccato, isolato, profondo o lontano; impulso ad espandersi, a circolare, a associarsi e a ritrovarsi in ogni luogo – fuor che in sé stessi. La scienza e la tecnica, promosse da questo impulso esistenziale irrazionale, a loro volta lo rafforzano, lo nutriscono, lo esasperano: scambi, comunicazioni, velocità ultrasoniche, radio, televisione, standardizzazione, cosmopolitismo, internazionalismo, produzione illimitata, spirito americano, spirito «moderno».

Rapidamente la rete si estende, si rafforza, si perfeziona. Lo spazio terrestre non ha quasi più misteri. Le vie del suolo, dell'acqua, dell'etere sono dischiuse. Lo sguardo umano ha sondato i cieli più remoti, l'infinitamente grande e l'infinitamente piccolo. Non si parla già più di altre terre ma di altri pianeti. Sul nostro, l'azione si porta fulmineamente per ogni dove. Tumulto confuso di mille voci che a poco a poco si fondono in un ritmo uniforme, atono, impersonale. Sono gli ultimi effetti di ciò che è stato chiamato il «faustismo» occidentale, il quale non esula dallo stesso mito rivoluzionario nei suoi varî aspetti, compreso quello tecnocratico formulato nel quadro di un messianismo degradato.

Per contro, le civiltà tradizionali furono vertiginose appunto nella loro stabilità, nella loro identità, nel loro sussistere incrollabilmente e immutabilmente in mezzo alla corrente del tempo e della storia: sì che esse si resero capaci di esprimere perfino in forme sensibili e tangibili un adombramento dell'eternità. Esse furono isole nel tempo, baluardi nel tempo; vi agirono forze consumatrici del tempo e della storia. Appunto per questo loro carattere è inesatto dire, che esse «furono» – più giustamente sarebbe da dirsi che esse, semplicemente, *sono*. Se esse sembrano indietreggiare e quasi svanire nelle lontananze di un passato il quale talvolta ha perfino tratti mitici, ciò è solo il miraggio a cui soggiace necessariamente chi è trasportato da una corrente irresistibile che sempre più lo allontana dai luoghi della stabilità spirituale. Del resto, questa idea corrisponde esattamente all'imagine della «doppia prospettiva» data da un antico insegnamento tradizionale: le «terre immobili» fuggono e si muovono per chi va con le acque, le acque si muovono e fuggono per chi risiede saldamente nelle «terre immobili».

Comprendere questa imagine riferendola non al piano fisico ma al piano spirituale significa percepire anche la giusta gerarchia dei valori, dovunque lo sguardo si porti di là dall'orizzonte in cui sono chiusi i nostri contemporanei. Quel che sembrava passato si fa presente, per la sua relazione essenziale delle forme storiche (come tali contingenti) a contenuti metastorici. Quel che veniva qualificato di «statico» si rivela saturo di una vertiginosa vita. *Gli altri* – sono i caduti, i discentrati. Divenirismo, storicismo, evoluzionismo, e così via, appaiono come ebrezze di naufraghi, come le verità proprie a ciò che fugge (*où fuyez-vous en avant, imbéciles?* Bernanos), a ciò che non ha interna consistenza e che ignora ciò che sia interna consistenza epperò anche quale sia la scaturigine di ogni vera elevazione e di ogni effettiva conquista – delle stesse conquiste che non si limitarono ad essere intangibili e spesso invisibili culminazioni spirituali ma che si espressero altresì in fatti, in epopee, in cicli di civiltà che, appunto, perfino nelle loro mute e disperse vestigia di pietra sembrano adombrare qualcosa di supertemporale e di eterno. Al che si aggiungono anche alcune creazioni artistiche tradizionali, monolitiche, rudi e possenti, aliene da tutto ciò che è soggettivistico, spesso anonime, quasi prolungamenti delle stesse forze elementari.

Infine va ricordata quale fu, nelle civiltà tradizionali, la concezione dello stesso tempo: una concezione non lineare irreversibile, ma ciclica, a periodi. Da un insieme di usanze, di riti e di istituzioni propri sia alle civiltà superiori, sia ad echi sussistiti in alcuni ceppi detti «primitivi» (a tale riguardo ci si può riferire allo stesso materiale raccolto dalla storia delle religioni – Hubert, Mauss, Eliade e altri) risulta l'intenzione costante di riportare il tempo alle origini (donde il ciclo), nel senso di distruggere ciò che in esso è semplice divenire, di frenarlo, di fargli esprimere o riflettere strutture super-storiche, sacre o metafisiche, spesso connesse al mito. In tali termini – come una «imagine mobile dell'eternità» – il tempo acquistò un valore

e un senso, non come «storia». Tornare alle origini significava rinnovarsi, attingere alle fonti di una giovinezza perenne, confermare la stabilità spirituale, di contro alla temporalità. I grandi cicli della natura suggerivano questo atteggiamento La «coscienza storica», inseparabile dalla situazione delle civiltà «moderne», suggella solo la frattura, la caduta dell'uomo nella temporalità. Ma essa viene presentata come una conquista dell'uomo ultimo, cioè dell'uomo crepuscolare.

Non è raro il caso che, anche quando esse rientrano nel campo di una presunta obiettività scientifica, certe scoperte, origine di concezioni generali destinate a rivoluzionare un'epoca, abbiano il carattere di un sintomo, tanto che il loro cadere in un dato periodo, e non in un altro, non deve considerarsi casuale. Riferendoci, ad esempio, alla scienza della natura, è più o meno noto a tutti che secondo l'ultima teoria in voga – Einstein e i suoi continuatori – è cosa indifferente affermare che sia la Terra a muoversi intorno al Sole, o viceversa: è solo quistione di preferire una maggiore o minore complicazione di calcoli astrofisici nel fissare i sistemi relazionali. Ora, appare assai significativo che la «scoperta copernicana», con la quale cessò di essere «vero» che la Terra sia il centro saldo e immobile degli enti celesti, e «vero» divenne, invece, che essa si muove, e per sua legge ha un vagare nello spazio cosmico, come parte irrilevante di un sistema disperso o espandentesi nell'indefinito – appare, diciamo, assai significativo che questa scoperta sia avvenuta più o meno all'epoca della Rinascenza e dell'umanismo, ossia all'epoca dei rivolgimenti più decisivi per l'avvento di una civiltà nuova, nella quale il singolo doveva perdere a poco a poco ogni connessione con ciò che «è», doveva decadere da ogni centralità spirituale fino a far proprio il punto di vista del divenire, della storia, del mutamento, della corrente incoercibile e imprevedibile della «vita» (il più singolare è che all'inizio di questo rivolgimento vi è stata invece la pretesa – l'illusione – di aver finalmente scoperto, di affermare e di glorificare l'«uomo», donde il termine «umanismo»; in realtà ci si ridusse a quel che è «soltanto umano», con depauperazione della possibilità di una apertura e di una integrazione nel «più che umano»).

Non è, questo, il solo dei rivolgimenti simbolici che a tale riguardo si potrebbero rilevare. Circa l'esempio ora addotto – la «rivoluzione copernicana» – un punto va precisato: nel mondo tradizionale non era importante nessuna verità cosidetta «oggettiva»; verità del genere potevano anche venire considerate, ma accessoriamente, presso ad un senso della loro effettiva relatività da un lato, del loro valore umano dall'altro tenendo presente criteri di opportunità nei riguardi del modo generale di sentire. Una teoria tradizionale della natura poteva dunque essere anche «errata» dal punto di vista della scienza moderna (in un dato suo stadio); ma il suo valore, la ragione per cui veniva eletta stava nella sua suscettibilità a far da mezzo espressivo a qualcosa di vero su un piano diverso e più interessante. Ad esempio, la teoria geocentrica era quella che del mondo delle

apparenze sensibili coglieva un aspetto atto a far da supporto ad una verità di diversa specie e inattaccabile, alla verità riguardante l'«essere», la centralità spirituale, come principio della vera essenza dell'uomo.

Ciò basterà per chiarire morfologicamente l'antitesi fra civiltà dello spazio e civiltà del tempo. Da essa sarebbe facile dedurre anche la corrispondente antitesi tipologica e esistenziale fra l'uomo dell'una civiltà e quello dell'altra. E qualora si dovesse passare al problema della crisi dell'epoca presente, già in base al già detto dovrebbe apparire in modo abbastanza chiaro l'inutilità di qualsiasi critica, di qualsiasi reazione e di qualsiasi velleità di azioni rettificatrici prima che nell'uomo stesso o, almeno, in un determinato numero di uomini in posizione di esercitare una influenza determinante, si produca un mutamento interno di polarità – una *metànoia*, per usare il termine antico: nel senso di uno spostamento verso la dimensione dell'«essere», di «ciò che è», dimensione andata perduta e dissolta nell'uomo moderno tanto che ben poco si sa più che cosa sia stabilità interna, centralità, quindi anche calma e superiore sicurezza, mentre invece un senso nascosto di angoscia, di inquietudine e di vuoto si diffonde sempre di più malgrado l'impiego sistematico su larga scala e in tutti i dominî degli anestetici spirituali recentemente inventati. Dal senso dell'«essere», della stabilità non potrebbe non derivare in via naturale anche quello del limite, come principio, anche in un dominio più esterno, per riaffermarsi su forze e processi divenuti più forti di coloro che li hanno messi avventatamente in moto nella temporalità.

Ma a considerare la civiltà nel suo complesso, resta affatto problematico dove si possano trovare punti saldi di leva in una civiltà che come quella moderna è in tutto e per tutto, in una misura senza precedenti nel passato, una civiltà del tempo. D'altra parte appare abbastanza ovvio che, più di una rettificazione, si avrebbe la fine di una forma, lo scaturire di una nuova forma. Così, ragionevolmente, al massimo si può pensare solo a diversi orientamenti in qualche dominio particolare e soprattutto a ciò che, quasi come svegliandosi, alcuni pochi uomini differenziati possono ancora proporsi e realizzare invisibilmente (1).

(1) Al tipo differenziato, definito dal possesso della dimensione dell'«essere», si riferiscono gli orientamenti esistenziali adatti ad una epoca della dissoluzione, come l'attuale, formulati nel nostro libro *Cavalcare la tigre* (1961) [Edizioni Mediterranee, Roma[6], 2000].

2. La razza dell'uomo sfuggente

Fin dai tempi antichi è stata riconosciuta l'analogia esistente fra l'essere umano e quel più grande organismo, che è lo Stato. La concezione tradizionale dello Stato – concezione organica e articolata – ha sempre rispecchiato la stessa naturale gerarchia delle facoltà propria ad un essere umano in senso completo, nel quale l'elemento puramente fisico e somatico è retto dalle forze vitali, queste obbediscono alla vita dell'animo e al carattere, mentre al vertice di tutto l'essere sta il principio spirituale e intellettuale, ciò che gli stoici chiamavano il sovrano interiore, l'*egemonikon*.

A tener presente queste idee ogni democrazia si presenta manifestamente come un fenomeno regressivo, come un sistema nel quale ogni rapporto normale è invertito. L'*egemonikon* è inesistente. La determinazione avviene dal basso. Manca ogni vero centro. Una pseudo-autorità revocabile al servigio di ciò che sta in basso – dell'aspetto puramente materiale, «sociale», economico e quantitativo di un popolo – corrisponde, secondo l'indicata analogia, ad una situazione che nel caso di un essere individuale sarebbe quella di una mente e di un principio spirituale che esistessero ed avessero la loro ragion d'essere unicamente come esponenti dei bisogni della corporeità, al servigio di essa.

L'avvento della democrazia significa qualcosa di più serio e di più grave di quel che oggi può sembrare dal punto di vista semplicemente politico, ossia come l'errore e la stupidissima infatuazione di una società che si prepara da sé la propria fossa. Infatti, non è azzardato affermare che il clima «democratico» è tale da non poter non esercitare, alla lunga, un'azione in senso regressivo anche sull'uomo come personalità e in termini sinanco «esistenziali»: appunto in seguito alle corrispondenze dianzi indicate fra l'individuo quale piccolo organismo e lo Stato quale grande organismo.

Una tale idea può trovare conferma se si esaminano varî aspetti della società più recente. Platone ebbe a dire che coloro che non hanno un signore in sé stessi è bene che, almeno, lo abbiano al di fuori di sé stessi. Ebbene, a ciò che è stato vantato come la «liberazione» dell'uno o dell'altro popolo,

messo al passo, talvolta perfino con la violenza (come dopo la guerra mondiale), col «progresso democratico» eliminando ogni principio di sovranità e di vera autorità e ogni ordinamento dall'alto, oggi fa riscontro in un numero rilevante di individui una «liberazione» che significa l'eliminazione di qualsiasi «forma» interna, di ogni carattere, di ogni drittura: in una parola, il declino o la carenza nel singolo di quel potere centrale pel quale abbiamo ricordato la suggestiva denominazione classica di *egemonikon*. Ciò, non solo nei riguardi puramente etici, ma nel campo stesso dei comportamenti più correnti, della psicologia individuale, della struttura esistenziale. Il risultato è il diffondersi di un tipo labile e informe – di quella che si può ben chiamare la *razza dell'uomo sfuggente*. È una razza che meriterebbe di essere caratterizzata più partitamente di quanto sia possibile in questa sede: ricorrendo anche a metodi scientifici, sperimentali.

Il tipo di una simile razza non solo è insofferente per ogni disciplina interna, non solo aborre dal mettersi di fronte a sé stesso, ma è anche incapace di ogni serio impegno, di seguire una linea precisa, di dimostrare un carattere. In parte, egli non lo vuole; in parte, non lo può. Infatti, è interessante notare che tale labilità non è sempre quella che sta al servigio del proprio interesse privo di scrupoli, non è sempre quella di chi dice: «Non sono, questi, i tempi in cui ci si possa permettere il lusso di avere un carattere». No, in varî casi detto comportamento va perfino a danno delle persone in quistione. È significativo, poi, che il tipo sfaldato di cui parliamo prende anche sempre più piede sia in aree dove la razza e la tradizione gli offrivano il terreno meno adatto (ci riferiamo soprattutto all'Europa centrale e ai Paesi nordici, in una certa misura alla stessa Inghilterra), sia in ceti, quali l'aristocrazia e l'artigianato, gli appartenenti ai quali fino a ieri mantenevano ancora una certa forma interiore.

Infatti, sulla stessa linea disgregativa sta anche il declino di ogni «onore professionale», onore che ha rappresentato una espressione preziosa, nel campo pratico, della coscienza morale e anche di una certa nobiltà. il piacere di produrre secondo la propria arte dando il meglio di sé stessi, con impegno e onestà, cede il posto al più basso interesse che non indietreggia dinanzi all'adulterazione e alla frode. Caratteristiche fra tutte sono le frodi alimentari, oggi divenute sfacciate e diffuse quanto mai, nelle quali è da notare non pure una irresponsabilità spesso delittuosa ma anche e appunto l'obliquità, la caduta di livello interiore, lo svanire di quel sentimento di onore che in altri tempi caratterizzava anche le più umili corporazioni. (In un dato settore, parallelamente alla industrializzazione, vi si sostituisce la proletarizzazione caratteriale e il ricatto sociale della cosidetta «classe operaia», di coloro che non sono più che semplici «venditori di lavoro».)

Abbiamo detto che il fenomeno non riguarda solamente il campo morale. La labilità, l'evasività, l'allegra irresponsabilità, la disinvolta scorrettezza si dimostrano anche nelle banalità della vita di ogni giorno. Si promette una cosa – scrivere, telefonare, interessarsi di questo o di quello – e non

lo si fa. Non si è puntuali. In certi casi più gravi la stessa memoria non viene risparmiata: ci si dimentica, si è distratti, si prova difficoltà a concentrarsi. Da specialisti è stata constatata, peraltro, la minor memoria delle nuove generazioni, fenomeno che si è cercato di spiegare con varie ragioni peregrine e adiacenti, mentre la vera causa è da vedersi nell'accennata modificazione del clima generale che sembra portare fino ad una vera e propria alterazione strutturale psichica. E se si ricorda ciò che acutamente ha scritto il Weininger sulle relazioni fra eticità, logica e memoria (1) sul significato della memoria su un piano superiore, non semplicemente psicologico (la memoria ha strette relazioni con l'unità della personalità, col suo resistere alla dispersione nel tempo, al flusso della durata: ha dunque anche un valore etico e ontologico: non per nulla un particolare rafforzamento della memoria ha fatto parte di discipline di alta ascesi, ad esempio nel buddhismo), si possono comprendere le più profonde implicazioni di tale fenomeno.

In più, allo stile dell'uomo della razza sfuggente è naturalmente proprio il mentire, spesso il mentire gratuitamente, senza nemmeno un vero scopo; da qui un suo tratto specificamente «feminile». E se a qualcuno di tale razza si rinfaccia un simile comportamento, egli o si stupisce, tanto lo trova naturale, ovvero si sente urtato, reagisce con una insofferenza quasi isterica. Non si vuole essere «seccati». Nella cerchia delle proprie relazioni ognuno potrà constatare facilmente questa specie di nevrosi, solo che vi presti un po' di attenzione. E si potrà anche rilevare come molte persone che ieri ci si illudeva di conoscere come amici e come uomini aventi una certa tenuta interna, oggi, dopo la guerra, sono irriconoscibili (2).

Del mondo dei politicanti coi suoi intrallazzi e con quel regime di corruzione che ha sempre caratterizzato le democrazie parlamentari ma che oggi viene in evidenza in modo precipuo e sfacciato, qui non è il caso di parlare, tanto è evidente la parte che in esso ha appunto la razza dell'uomo sfuggente, identica di là da tutta la diversità delle etichette e dei partiti. Vi è infatti da osservare che spessissimo non fanno eccezione coloro che professano idee di «destra» perché in loro coteste idee occupano un settore a parte, privo di contatti diretti e di conseguenze impegnative con la loro realtà esistenziale. Vale accennare, piuttosto, al carattere di una certa corruzione spicciola, specie nel campo sessuale, fra le nuove generazioni «emancipate», più o meno in chiave di «dolce vita». Esso è riconducibile alla stessa causa, alla labilità e all'inconsistenza. Non corrisponde a qualcosa di positivamente anticonformistico, all'affermazione di una superiore libertà, di una più pronunciata personalità. È invece l'effetto di un puro

(1) Cfr. Otto Weininger, *Sesso e carattere*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1992, Parte II, cap. 6 (N.d.C.).

(2) Cfr. *Lettere di Julius Evola a Girolamo Comi* (1934-1967), Fondazione J. Evola, Roma, 1987 (N.d.C.).

lasciarsi andare, così, in fondo, di una passività, di una banale caduta di livello – sul che, avremo da tornare, studiando il sottofondo di certe correnti ideologiche sessuologiche dei nostri giorni, il posto dove dovrebbe trovarsi il «sovrano interiore», magari per opporre la pura legge del proprio essere ad ogni legge esterna, ad ogni ipocrisia o menzogna (Stirner, Nietzsche, Ibsen), è vuoto. Si vive alla giornata, in modo, tutto sommato, stupido. Donde, in qualche raro momento di presa di coscienza, disgusto e noia.

Mancanza di una autorità, di veri capi, all'esterno, nell'organismo dello Stato – e mancanza di una forma interiore nei singoli: l'una cosa è solidale con l'altra e l'una cosa corrobora l'altra, tanto da far pensare che forse si tratta di due diversi aspetti di un fenomeno unico dei nostri tempi evoluti e democratici.

3. Il terzo sesso

1

Non v'è dubbio che l'incremento della omosessualità e l'avanzata di quello che è stato chiamato il «terzo sesso» costituiscono un fenomeno caratteristico dei tempi ultimi, constatabile non solamente in Italia.

Per quel che riguarda l'omosessualità o, più precisamente, la pederastia, è da rilevare, come tratto peculiare, che essa non si restringe più, come in gran parte il caso, ad ambienti delle classi superiori, di artisti, di esteti, di cultori decadentistici di perversità e di esperienze fuor dal normale, ma è un fenomeno che ha investito anche il cosidetto «popolo semplice» e le classi inferiori, solo il ceto medio essendone in una certa misura preservato.

Qui non è il caso di approfondire il problema della omosessualità presa in sé stessa. Abbiamo avuto occasione, in una nostra opera (1), di studiare sistematicamente ogni possibile forma dell'eros, non limitandoci alle «normali» e portando l'attenzione anche su quelle che furono proprie ad altre epoche e all'area di altre civiltà. Tuttavia in quel libro l'omosessualità l'abbiamo quasi passata sotto silenzio. Si è che partendo dal concetto stesso della sessualità, anche nel suo senso più ampio e fuor da ogni pregiudizio sociale, non riesce facile chiarire il fenomeno della omosessualità. Esso rientra essenzialmente nella «patologia», «patologia» in una accezione ampia e oggettiva, da non definirsi in opposto a ciò che secondo i concetti correnti della morale borghese sarebbe «sano». Inquadreremo succintamente la quistione, distinguendo due aspetti. Il secondo ci riporterà al piano sociologico e, in un certo modo, allo stesso ordine di considerazioni accennato nel precedente capitolo.

Nella nostra opera or ora citata siamo partiti dall'idea che ogni sessualità «normale» deriva dagli stati psicofisici suscitati dall'opposizione, come

(1) *Metafisica del sesso* (1958) [Edizioni Mediterranee, Roma[4], 1996].
(Cfr. anche *Terzo sesso e democrazia* nell'Appendice 1951-1971 aggiunta alla terza edizione dell'opera citata – N.d.C.).

di due poli magnetici, di due principî, il maschile e il feminile. Diciamo «maschile» e «feminile» *in assoluto*, intendendo con essi due principî d'ordine, in fondo, metafisico, prima ed oltre che biologico, i quali nei varî uomini e nelle varie donne possono essere presenti in gradi assai diversi. In effetti, nella realtà esistono così poco uomini e donne «assoluti» quanto esiste il triangolo astratto della geometria pura. Esistono invece esseri nei quali predomina la qualità uomo (gli «uomini») o la qualità donna (le «donne») senza che per questo l'altra qualità sia del tutto assente. La legge basale dell'attrazione sessuale, legge presentita già da Platone e da Schopenhauer, poi esattamente formulata dal Weininger (2), è che l'attrazione sessuale nelle sue forme più tipiche nasce all'incontrarsi di un uomo e di una donna tali, che la somma delle parti di maschilità e di feminilità contenute in ciascuno dia complessivamente un uomo assoluto e una donna assoluta. Per spiegarci con un esempio, l'uomo che fosse per tre quarti uomo e per un quarto donna troverà il suo complemento sessuale naturale, dal quale si sentirà irresistibilmente, magneticamente attratto, in una donna che fosse per tre quarti donna e per un quarto uomo: perché allora la somma sarebbe appunto un uomo assoluto e una donna assoluta, che si uniscono. Questa legge vale per ogni erotismo intenso, profondo «elementare» fra i due sessi; non riguarda le forme sfaldate, annacquate, borghesi o solamente «ideali» e sentimentali dell'amore e della sessualità.

Orbene, tale legge permette anche di individuare i casi nei quali l'omosessualità è comprensibile e «naturale»: sono i casi in cui il sesso, in due individui che s'incontrano, non è molto differenziato. Prendiamo, ad esempio, un uomo che solo pel 55% sia «uomo», per il resto «donna». Il suo complemento naturale sarà un essere che sia «donna» pel 55% e pel 45% uomo; ma un tale essere, di fatto, poco si differenzia dall'uomo, e poiché si deve considerare non solo il sesso esteriore, fisico, ma anche (se non soprattutto) quello interiore, esso potrà essere proprio un «uomo», e lo stesso varrà pel caso della donna. A queste poco differenziate «sessuazioni» si potrebbe far corrispondere il concetto del «terzo sesso», benché, come si vede, si tratti solamente di casi-limite. Così resterebbe chiarita la genesi e la base delle relazioni fra pederasti o fra lesbiche come fenomeni «naturali», derivanti da una speciale, congenita conformazione e dalla stessa legge che, data una conformazione diversa, conduce alle relazioni intersessuali normali. In questi casi, ma in questi soltanto, ha poco senso stigmatizzare l'omosessualità come una «corruzione» (perché per esseri, come quelli accennati, i rapporti detti «naturali» sarebbero non naturali, cioè contrari alla *loro* natura) e, anche, credere all'efficacia di una qualche profilassi o terapia, se non si pensa (come è ragionevole non pensare)

(2) Cfr. Platone, *Convivio*, Marsilio, Padova, 1992; Arthur Schopenhauer, *Metafisica della sessualità*, Oscar Mondadori, Milano, 1993; Otto Weininger, *Sesso e carattere*, cit. (N.d.C.).

che con misure del genere si riesca a modificare ciò che in biologia si chiama il biotipo, la costituzione psico-fisica congenita. Se si volesse formulare un giudizio morale di fronte al corrispondente stato di fatto in questi casi-limite, sarebbe da dirsi deprecabile soprattutto la pederastia, perché in essa in una delle due parti l'uomo come «persona» viene degradato, viene usato sessualmente come una donna. Non così nel caso delle lesbiche; se è vero che, come dicevano gli antichi, *tota mulier sexus*, cioè se la sessualità è il sottofondo essenziale della natura feminile, una relazione fra due donne non appare così degradante: sempreché qui non si tratti della caricatura grottesca di una relazione eterosessuale normale, ma di due donne egualmente feminili, non con una delle due donne mascolinizzata degenerativamente che faccia la parte dell'uomo nei confronti della sua compagna.

Se questo inquadramento generale non spiega *tutti* i casi di omosessualità, ciò deriva dal fatto che una gran parte di essi rientra in una diversa categoria, nella categoria di forme anormali nel senso specifico, determinate da fattori estrinseci, di fronte alle quali il giudizio deve essere diverso. Se si dovesse dare uno sguardo d'insieme al fenomeno quale si presenta nella storia e in altri popoli, è un diverso ordine di considerazioni che si dovrebbe spesso far entrare in linea di conto. Vogliamo dire che non si tratta più di fenomeni spiegabili con la legge dell'attrazione sessuale suscitata da una qualsiasi forma della polarità di principio maschile e di principio feminile (presi in sé, a parte la loro diversa dosatura nei varî uomini e nelle varie donne viventi). Ad esempio, la pederastia del mondo classico costituisce un fenomeno a parte. Si sa che Platone ha cercato di ricondurla al fattore estetico. In tal caso è evidente che, però, non può parlarsi più di una attrazione erotica in senso stretto. Si tratta, infatti, di casi in cui la facoltà generica di rapimento e di ebrezza che di solito si desta, in base alla polarità dei sessi, di fronte ad un essere di sesso diverso, viene ad essere attivata da altri oggetti che a quella facoltà servono come semplice appoggio o occasione. Per cui Platone ha parlato dell'*eros* come di una forma di «entusiasmo divino», di μανία, affine ad altre forme che col sesso non hanno nulla a che fare, che si stacca sempre più dal piano corporeo, per non dire poi carnale. Infatti, egli stabilisce una progressione nella quale il rapimento e l'eros destati da un efebo non rappresentano che il grado più basso, perché negli altri gradi è la bellezza spirituale a suscitarli, e si ascende fino all'idea della bellezza pura, astratta e sovraterrena. Fino a che punto un tale «amore platonico» omosessuale (che nel suo grado più basso, non avendo per oggetto una donna, sarebbe più «puro», non potendo avere evidentemente finalità genesiache) abbia davvero giustificato la prassi effettiva della pederastia antica, è un'altra quistione. Nel caso della romanità della decadenza, se ne può senz'altro dubitare.

La teoria platonica ha avuto una controparte in certi ambienti islamici.

Però sarebbe difficile riferirla alla pederastia assai diffusa, ad esempio, fra i Turchi, a tal segno che nell'esercito ottomano (almeno di ieri: vedi il caso riferito dal colonnello Lawrence) sembra che valesse quasi come

una insubordinazione, pel soldato, non prestarsi alle voglie del superiore. Peraltro, in questo caso pare che abbia agito talvolta un altro fattore, estraneo alla sessualità in senso proprio; in una confessione che ci è stata riferita, è quistione (sempre per l'area turca) dell'ebrezza suscitata nel pederasta attivo da un «sentimento di potenza». Fondo, questo stesso, ben poco chiaro, dato il numero delle forme in cui una *libido dominandi* può venire esercitata e soddisfatta anche in relazioni normali con donne. La pederastia in Giappone pone un analogo problema.

In genere, tutti questi fenomeni non si spiegano come casi-limite della legge, sopra indicata, della complementarità sessuale perché vi esula la condizione di un sesso poco differenziato in entrambe le parti. Fra pederasti l'una parte può essere, ad esempio, accentuatamente virile (ossia con un'alta percentuale della qualità «uomo») invece di aversi una relazione fra due esponenti entrambi del «terzo sesso», quale forma intermedia ibrida.

Il fenomeno dianzi accennato della diversione dell'*eros* che ne rende possibile il risveglio fuor dalle condizioni normali dell'attrazione sessuale (la bipolarità dei sessi, col relativo magnetismo) e in un certo senso anche il fenomeno della sua dislocabilità, o *transfert*, su un oggetto diverso (fenomeno largamente accertato dalla psicanalisi), possono dunque valere come una spiegazione additiva della omosessualità. In più, si deve aggiungere un altro ordine di considerazioni.

2

In precedenza abbiamo considerato la costituzione degli individui nei riguardi del sesso (la loro «sessuazione», il vario grado del loro essere uomini o donne) come qualcosa di preformato e di stabile. Ora, bisogna far entrare in quistione il caso in cui, invece, certi mutamenti si rendono possibili per effetto di processi regressivi, favoriti eventualmente anche da condizioni generali dell'ambiente, della società e della civiltà.

Come premessa, bisogna formarsi una idea più esatta del sesso, nei seguenti termini. Il fatto che solo eccezionalmente si sia uomini o donne al cento per cento, ma che in ogni individuo sussistano residui dell'altro sesso, ha relazione con l'altro fatto, ben noto in biologia, che l'embrione a tutta prima non è differenziato sessualmente, che esso in origine presenta le caratteristiche di entrambi i sessi. È un processo successivo (che, a quanto sembra, prende inizio a partire dal quinto o dal sesto mese della gestazione) a produrre la «sessuazione»: allora le caratteristiche dell'un sesso vanno a prevalere e a svilupparsi sempre di più, quelle dell'altro sesso si atrofizzano o passano allo stato latente (nel campo puramente somatico, come si sa, residui dell'altro sesso sono ad esempio le mammelle abbozzate nell'uomo, la clitoride nella donna). Così, a sviluppo compiuto, il sesso che ha l'individuo maschile o feminile va considerato come l'effetto di una forza predominante che imprime il proprio suggello, mentre essa neutralizza ed esclude le possibilità originariamente coesistenti dell'altro sesso,

specie nel campo corporeo, fisiologico (nel campo psichico, il margine di oscillazione può essere assai maggiore).

Orbene, si può pensare che per regressione questo potere dominante da cui dipende la sessuazione s'indebolisca. Allora, allo stesso modo che politicamente nella società all'indebolirsi di ogni autorità centrale tutte le forze d'in basso prima frenate possono liberarsi e riaffiorare, del pari nell'individuo si può verificare una emergenza dei caratteri latenti dell'altro sesso e, quindi, una tendenziale bisessualità. Così ci si troverà di nuovo di fronte alla condizione del «terzo sesso», ed è ovvio che sarà anche presente un suolo particolarmente favorevole pel fenomeno della omosessualità. Il presupposto è, dunque, un cedimento interno, un venir meno della «forma interna» o, per dir meglio, del potere che dà forma e che non si manifesta soltanto nella sessuazione ma anche nel carattere, nella personalità, nell'avere, in genere, «un volto preciso».

Allora si può capire perché lo sviluppo dell'omosessualità anche in strati popolari e eventualmente in forme endemiche sia un segno dei tempi (3), sia un fenomeno che rientra logicamente nell'insieme di quelli, per via dei quali il mondo moderno si presenta come un mondo regressivo. E siamo riportati all'ordine delle considerazioni svolte nel precedente capitolo.

In una società ugualitaria e democraticizzata (nel senso più ampio del termine), in una società in cui non esistono più caste, né classi funzionali organiche, né Ordini; in una società in cui la «cultura» è qualcosa di livellato, di estrinseco, di utilitario, e la tradizione ha cessato di essere una forza formatrice viva; in una società in cui il pindarico «sii te stesso» è divenuto una frase vuota di senso; in una società in cui avere un carattere vale come un lusso che solo lo stupido si può permettere, mentre la labilità interiore è la norma; in una società, infine, in cui si è scambiato ciò che può stare al disopra delle differenze di razza, di ceppo e di nazione con quel che effettivamente sta al disotto di tutto ciò e che ha, dunque, un carattere informe e ibrido – in una tale società agiscono forze che alla lunga non possono non incidere sulla stessa costituzione degli individui, con l'effetto di colpire tutto ciò che è tipico e differenziato, perfino nel campo psico-fisico.

La «democrazia» non è un semplice fatto politico e sociale; è un clima generale il quale a lungo andare non può non avere conseguenze regressive sullo stesso piano esistenziale. Nel dominio particolare dei sessi, ne può venire senz'altro propiziato quello sfaldamento interno, quell'indebolimento del potere interno sessuatore che, come abbiamo detto, sono la premessa pel determinarsi e pel diffondersi del «terzo sesso» e, con esso, di molti casi di omosessualità, secondo ciò che il costume attuale ci pre-

(3) L'aumento della violenza carnale sui maschi (sodomia) in Gran Bretagna è tale che nel luglio 1994 lo stupro di un uomo è stato equiparato allo stupro di una donna nel codice penale inglese (N.d.C.).

senta in un modo che non può non colpire (4). Per un altro lato, una conseguenza è il visibile banalizzarsi e primitivizzarsi delle stesse relazioni normali sessuali fra i giovani delle ultime generazioni (per la minore tensione dovuta alla minore polarità). Perfino certi strani fenomeni che, a quanto pare, in precedenza erano assai rari, quelli del cambiamento di sesso nello stesso fisico – uomini che divengono somaticamente donne, o viceversa – noi siamo portati a considerarli alla stessa stregua e a riportarli a non diverse cause: è come se le potenzialità dell'altro sesso contenute in ognuno avessero acquistato, nel clima generale attuale, una eccezionale possibilità di riemergenza e di attivazione, a causa dell'indebolirsi della forza centrale che anche biologicamente definisce il «tipo», fino a scalzare e a mutare il sesso con cui si era nati (5).

Ove ciò che abbiamo esposto fin qui appaia convincente, anche in questo caso vi è solo da registrare un segno dei tempi e da riconoscere la completa inanità di ogni misura repressiva a base sociale, moralistica e conformistica. Non si può tener insieme della sabbia che sfugge fra le dita, per quanta pena ci si voglia anche dare. Bisognerebbe piuttosto portarsi fino al piano delle cause prime, di cui tutto il resto, nei varî dominî, compreso quello dei fenomeni qui considerati, non è che una conseguenza, e là agire, là produrre un mutamento essenziale. Ma ciò equivale a dire che il principio di tutto dovrebbe essere il superamento della civiltà e della società attuali, la restaurazione di un tipo differenziato, organico, ben articolato di organizzazione sociale grazie all'intervento di una vivente forza centrale formatrice. Ora una prospettiva del genere appare sempre più come una pura utopia, perché è nel senso esattamente opposto che oggi va il «progresso», in tutti i campi. A chi interiormente non appartiene e non vuole appartenere a questo mondo resta perciò solamente il costatare rapporti generali di causa ad effetto che alla ottusità dei nostri contemporanei sfuggono e registrare con tranquillità tutte le fioriture che, secondo una logica ben riconoscibile, si sviluppano sul suolo di un mondo in dissoluzione.

(4) Si accorda con ciò il fatto che oggi l'incremento delle lesbiche è quasi trascurabile rispetto a quello dei pederasti; è eminentemente l'uomo il portatore del principio su cui poggia la «forma», secondo quanto già Aristotele aveva riconosciuto.

(5) Negli Anni Ottanta e Novanta il fenomeno si è sempre più accentuato sia sul piano della prostituzione dove c'è addirittura concorrenza fra donne da un lato e transessuali e *viados* dall'altra, sia su quello dello spettacolo dove veri e falsi ermafroditi hanno un successo in altri tempi impensato (N.d.C.).

4. America negrizzata

Or non è molto si è appreso dai giornali che, secondo alcuni calcoli fatti, entro il 1970 la metà della popolazione nuovayorkese di Manhattan sarà di razza negra e che nei cinque distretti che compongono l'intera città di Nuova York il 28 per cento degli abitanti sarà di razza di colore. Sviluppi nello stesso senso sono stati accertati anche in altre città e parti degli Stati Uniti. Si assiste ad una negrizzazione, ad un meticciamento e ad un regresso della razza bianca di fronte a razze inferiori più prolifiche.

Naturalmente, dal punto di vista della democrazia in un tale fenomeno non si trova nulla di male, al contrario. Si sa dello zelo e della intransigenza dimostrati negli Stati Uniti dai fautori della cosidetta «integrazione razziale», la quale non può che favorirlo ulteriormente. Peraltro, costoro non solo propugnano la completa promiscuità razziale sociale e vogliono che i negri abbiano accesso libero a qualsiasi carica pubblica e politica (per cui, di rigore, ci si potrebbe aspettare, in avvenire, anche un presidente negro degli Stati Uniti), ma non hanno nulla da eccepire che i negri mescolino il proprio sangue con quello del loro popolo di razza bianca. Per una propaganda in tale senso un esempio caratteristico è il dramma dal titolo *Profonde sono le radici* (s'intende: del «pregiudizio» razziale), che fra l'altro la radio italiana ha sentito il bisogno di ammannirci più di una volta.

Si sa che agli «integrazionisti», i quali traggono queste logiche quanto aberranti conseguenze dal dogma della democrazia egualitaria e mentre parlano a tutto spiano di libertà, partendo da tale dogma propugnano un regime di autentica imposizione (1), si oppongono ancora, specie negli Stati

(1) L'imposizione dell'«integrazione» è un aperto oltraggio ad un principio di libertà, qui il fattore «razza» non entrando in quistione che secondariamente. Non è stato negato mai ad una famiglia il diritto di non accogliere e di tener lontani quegli estranei che le siano antipatici (quale pur sia la ragione di tale antipatia); ma la promiscuità coi negri nella vita pubblica viene invece imposta – in nome, ironicamente, della libertà, di una libertà ad un solo verso. Si depreca il regime detto segregazionistico – quello dell'*apartheid* – mentre esso è il solo ragionevole e che non fa torto a nessuno: che ciascuno se ne stia a casa sua, fra i suoi. Vi è qualcosa di inaudito in ciò che il «progresso» ha potuto

del sud, alcuni gruppi che non intendono lasciare via libera all'avanzata della razza negra e alla «negrizzazione» del loro paese. Però costoro non si rendono conto dell'estensione del fenomeno, nel senso che essi di tale fenomeno scorgono solamente gli aspetti più materiali e tangibili; essi non vedono in che misura l'America è «negrizzata» in termini non pure demografico-razziale ma soprattutto di civiltà, di comportamento, di gusti, quindi anche quando non esistono vere e proprie commistioni col sangue negro.

Per l'America U.S. è stata usata, non a torto, la similitudine di un crogiuolo. Essa effettivamente ci presenta uno dei casi in cui da una materia prima quanto mai eterogenea ha preso forma un tipo umano il quale presenta caratteristiche in larga misura uniformi e costanti. Uomini dei popoli più diversi trasferendosi in America ricevono, peraltro, la stessa impronta; è raro che dopo due generazioni essi non perdano quasi tutte le loro caratteristiche originarie e non riproducano un tipo abbastanza unitario come mentalità, sensibilità e modo di comportarsi: il tipo, appunto, americano.

Però non sembrano calzare, a tale riguardo, teorie come quelle formulate dal Frobenius e dallo Spengler, i quali hanno supposto una stretta relazione tra le forme di una civiltà e una specie di «anima» legata all'ambiente naturale, al «paesaggio» e alla popolazione originaria. Se così fosse, in America una parte essenziale avrebbe dovuto averla l'elemento indigeno, costituito dagli Amerindiani, ossia dai pellirosse. I pellirosse erano razze fiere con un loro stile, con una loro dignità, una loro sensibilità e una loro religiosità; non a torto uno scrittore tradizionalista, F. Schuon, ha parlato della presenza, nel loro essere, di qualcosa «di aquilino e di solare» (2). E noi non temiamo di affermare che se fosse stato il loro spirito ad improntare in misura sensibile, nei suoi migliori aspetti e su un piano

nella razza bianca degenere: gli Inglesi, che fino a poco tempo fa erano razzisti pratici ad oltranza, tanto da pensare che di là dalla Manica vi fosse quasi una diversa umanità e da tenere, nelle colonie, altezzosamente a distanza perfino i rappresentanti «di colore» di civiltà millenarie superiori alla loro (in India, Cina, ecc.), seguendo l'infatuazione «anticolonialista» hanno costretto, nel periodo in cui scriviamo, i loro compatrioti della Rhodesia a staccarsi dal Commonwealth, applicando sanzioni contro di loro, per non essersi piegati all' imposizione di concedere il voto democratico indiscriminato e parificato alla massa della popolazione negra, cosa che li avrebbe scalzati dalle terre solo da essi civilizzate.

Quanto agli Stati Uniti, se davvero un complesso di colpevolezza pei torti fatti ai negri nel precedente regime schiavista, come vogliono alcuni, muovesse gli «integrazionalisti» – quasi che tutto il sangue dei bianchi versato nella guerra fratricida di secessione (che ufficiosamente sarebbe stata combattuta per la libertà dei negri) non bastasse – perché essi non chiedono che uno tra i cinquanta Stati dell'Unione venga sgombrato e ceduto, per mettervi tutti i negri statunitensi a che si amministrino tra sé e facciano tutto quel che vogliono senza infastidire e contaminare nessuno? Questa sarebbe la soluzione migliore.

(2) Cfr. F. Schuon, *Il sole piumato*, Edizioni Mediterranee, Roma, 2000 (N.d.C.).

adeguato, la materia immessa nel «crogiuolo americano», il livello della civiltà americana sarebbe stato probabilmente più alto (3).

Invece, a prescindere dalla componente puritano-protestante (la quale, a sua volta, per via della valorizzazione feticistica dell'Antico Testamento, accusa non pochi sfaldamenti ebraicizzanti), sembra che proprio l'elemento negro, nel suo primitivismo, abbia dato il tono ad aspetti rilevanti della psiche americana. È già caratteristico il fatto che quando in America si parla di folklore, è ai negri che ci si riferisce, quasi che essi fossero gli abitanti originari del paese. Per cui, come un'opera classica che si sarebbe inspirata al «folklore americano» negli Stati Uniti viene considerato il famoso *Porgy and Bess* dell'ebreo Gershwin, che tratta esclusivamente di negri. Lo stesso autore ebbe a dichiarare che per ambientarsi trascorse un certo periodo proprio fra i negri d'America.

Ma ancor più cospicuo e generale è il fenomeno costituito dalla musica leggera e dal ballo. Non si può dar torto al Fitzgerald il quale ha detto che, in uno dei suoi principali aspetti, la civiltà americana la si può chiamare una civiltà del jazz, il che vuol dire di una musica e una danza negrizzate o negrizzanti. In questo dominio, singolarissime «affinità elettive» hanno portato, lungo le vie di un processo regressivo e di primitivizzazione, l'America a inspirarsi proprio ai negri, quasi come se a cercare ritmi e forme frenetiche come eventuale giustificabile compensazione per la disanimazione della civiltà meccanica e materiale moderna molto di meglio non avrebbero potuto offrire fonti molteplici reperibili nell'area europea – in altra occasione, abbiamo accennato, ad esempio, ai ritmi di danza dell'Europa sud-orientale, che spesso hanno veramente qualcosa di dionisiaco (4). Ma l'America ha fatto la sua scelta inspirandosi ai negri e agli afrocubani, e da essa il contagio si è esteso a poco a poco a tutti gli altri paesi.

La componente negra della psiche americana era stata già notata a suo tempo dal psicanalista C. G. Jung. Vale riportare alcune sue osservazioni:

(3) Un letterato con pretese intellettuali, Salvatore Quasimodo, deprecando le idee «razziste» qui esposte, ci ha accusati, fra l'altro, di contradizione, perché mentre siamo contro i negri tributiamo un riconoscimento agli Amerindiani. Egli non sospetta che un «sano razzismo» non ha a che fare col pregiudizio della «pelle bianca»; si tratta essenzialmente di una gerarchia di valori, in base alla quale diciamo «no» ai negri, a tutto ciò che è negro e alle contaminazioni negre (le razze negre, in tale gerarchia, stanno appena al disopra dei primitivi dell'Australia, secondo una nota morfologia corrispondono principalmente al tipo delle razze «notturne» e «telluriche», in opposto a quelle «diurne»), mentre saremmo stati disposti senz'altro ad ammettere una superiorità ai «bianchi» degli strati superiori indù, cinesi, giapponesi e di alcuni ceppi arabi malgrado la pelle non bianca – dato ciò a cui si era già ridotta la razza bianca all'epoca dell'espansione mercantilistico-coloniale.

(4) Cfr. J. Evola, *Una notte a Bucarest*, in *Roma*, Napoli, 9 marzo 1951. Riportato in parte in *Metafisica del sesso*, cit., p. 193 (N.d.C.).

«Ciò che mi stupì molto, fra gli Americani, fu la grande influenza del negro. Influenza psicologica, perché non voglio parlare di certi miscugli di sangue. Le espressioni emotive dell'Americano e, in primo luogo, il suo modo di ridere, si possono studiare benissimo nei supplementi dei giornali americani dedicati al *society gossip*. Quel modo inimitabile di ridere, di ridere alla Roosevelt, è visibile nella sua forma originale presso il negro americano. Quel caratteristico camminare con le articolazioni rilassate ovvero bilanciando i fianchi che così spesso si vede negli Americani, deriva dai negri (5). La musica americana deve ai negri le sue principali ispirazioni. Le danze americane sono danze di negri. Le manifestazioni del sentimento religioso, i *revival meetings*, gli *holy rollers* ed altri fenomeni anormali americani sono grandemente influenzati dal negro. Il temperamento estremamente vivo, in generale, che si manifesta non soltanto nel giuoco del *baseball* ma anche, e in particolare, nell'espressione verbale – il flusso continuo, illimitato delle chiacchiere che caratterizza i giornali americani, ne è un esempio notevole; esso certamente non deriva dai progenitori di ceppo germanico ma assomiglia al *chattering* da villaggio negro (6). La quasi completa mancanza di intimità e la vita collettiva che tutto riprende ricordano, in America, la vita primitiva nelle capanne aperte dove regna una completa promiscuità di tutti i membri della tribù».

Continuando in osservazione del genere, lo Jung ha finito col chiedersi se gli abitanti del nuovo continente possono ancora essere considerati come degli Europei. Ma tali rilievi possono essere ulteriormente sviluppati.

Quella brutalità che è uno degli aspetti innegabili dell'Americano può ben dirsi che abbia una impronta negra. Nei felici giorni di ciò che Eisenhower non si è peritato di chiamare la «crociata in Europa» e nei primi periodi della occupazione si sono potute osservare forme tipiche di tale brutalità, anzi si è visto che talvolta l'Americano «bianco» su questa linea è andato più oltre del suo commilitone negro, col quale, peraltro, sotto altri riguardi, spesso condivideva l'infantilismo.

In genere il gusto per la brutalità sembra ormai connaturato nella mentalità americana generale. È vero che il più brutale degli sport, il pugilato, la *boxe*, è nato in Inghilterra, ma è negli Stati Uniti che esso ha avuto gli sviluppi più aberranti e che è divenuto l'oggetto di un fanatismo collettivo, presto trasmessosi agli altri popoli. Circa il gusto di fare a pugni e di venire alle mani nel modo più selvaggio basta, peraltro, considerare una quantità di film e gran parte della letteratura americana popolare «gialla»: il pugi-

(5) Si può aggiungere il carattere assolutamente negro delle mosse e del modo di muoversi dei comici e dei ballerini americani di varietà.

(6) Le attuali *chat-lines*, le linee telefoniche dove *a pagamento* si chiacchiera di tutto (dalle barzellette al sesso), oggi diffusissime in USA e anche in Italia, sono una diretta evoluzione di questa caratteristica, trasmigrata poi su Internet (N.d.C.).

lato spicciolo è un tema costante, evidentemente perché risponde al gusto degli spettatori e dei lettori d'oltre Oceano, pei quali sembra essere simbolo della vera virilità. La nazione-guida americana ha invece relegato, più di ogni altra, fra le anticaglie ridicole europee quella forma di sistemare per le vie di fatto una vertenza, seguendo norme rigorose, non ricorrendo alla forza bruta e primitiva del semplice braccio e del pugno, che poteva corrispondere al duello tradizionale. Non occorre sottolineare lo stridente contrasto fra tale tratto americano e ciò che fu l'ideale di comportamento da *gentleman* degli Inglesi, i quali purtuttavia hanno costituito una componente del popolo originario degli Stati Uniti.

L'uomo occidentale moderno, che in grande misura è un tipo regressivo, lo si può paragonare, sotto varî aspetti, ad un crostaceo; tanto è «duro» nel lato esteriore del comportamento da uomo d'azione, da imprenditore senza scrupoli, da organizzatore e via dicendo, altrettanto è «molle» e inconsistente come sostanza interna. Ora, ciò è vero in grado eminente proprio per l'Americano, in quanto egli rappresenta il tipo occidentale deviato portato fino all'estremo. Ma qui s'incontra un'altra affinità col negro. Un sentimentalismo sfaldato, un *pathos* banale, specie nelle relazioni amorose, avvicinano l'Americano al negro assai più che all'Europeo veramente civilizzato. A tale riguardo, da numerosi romanzi americani tipici e anche, di nuovo, da canzoni, oltre che dal cinema e dalla vita privata corrente, l'osservatore può trarre facilmente non dubbie testimonianze.

Che l'erotismo dell'Americano sia tanto pandemico quanto, tecnicamente parlando, primitivo, è stato deplorato anche e proprio dalle ragazze e dalle donne U.S. (7). Il che porta ad ancor una convergenza con quanto è proprio alle razze negre, nelle quali la parte, talvolta ossessiva, che fin dalle origini hanno avuto l'erotismo e la sessualità si è associata, appunto, ad un primitivismo; così queste razze, a differenza degli Orientali, del mondo occidentale antico e di altri popoli ancora, non hanno mai conosciuto una *ars amatoria* degna di tale nome. Le vantate alte prestazioni sessuali negre in realtà non hanno che un grossolano carattere quantitativo priapico.

Un altro precipuo aspetto del primitivismo americano riguarda il concetto della «grandezza». Werner Sombart ha felicemente fissato questo punto dicendo: *they mistake bigness for greatness*, frase che si potrebbe tradurre così: essi scambiano la grandezza materiale per la grandezza vera, spirituale. Ora, questo tratto non lo si riscontra in tutti i popoli non-europei o di colore. Ad esempio, un Arabo autentico di antica razza, un Pellirossa, un Estremo-orientale non si lasciano troppo impressionare da tutto ciò che è solo grandezza appariscente, materiale, quantitativa, compresa quella connessa alle macchine, alla tecnica e all'economia (a prescindere,

(7) Cfr. Appendice 1951-1971 in *Metafisica del sesso*, cit. (N.d.C.).

naturalmente, dagli elementi già europeizzati). A tanto, occorreva una razza davvero primitiva e infantile, come quella negra. Non è esagerato asserire che lo sciocco orgoglio degli Americani per la «grandezza» a carattere spettacolare, per gli *achievements* della loro civilizzazione, risente dunque anch'esso di una disposizione della psiche negra.

In questo contesto si può accennare ad una delle sciocchezze che spesso si sentono ripetere, ossia che gli Americani sarebbero una «razza giovane», il che ha per tacito corollario che ad essa apparterrebbe l'avvenire. Si è che uno sguardo miope può facilmente scambiare i tratti di una effettiva gioventù con quelli di un infantilismo regressivo. Del resto, di rigore, seguendo la concezione tradizionale le prospettive vanno capovolte. Malgrado le apparenze, i popoli recenti, per essere venuti da ultimi, per essersi maggiormente allontanati dalle origini, sono da dirsi i più vecchi e, eventualmente, popoli crepuscolari. È, questa, una veduta che del resto trova una corrispondenza nel mondo degli organismi (8). Ciò spiega il paradossale incontrarsi dei presunti popoli «giovani» nel senso, appunto, di popoli venuti per ultimo, con razze veramente primitive, rimaste sempre fuori dalla grande storia, spiega il gusto pel primitivismo e il ritorno al primitivismo. Lo abbiamo già rilevato a proposito della scelta fatta dagli Americani, per una vera affinità elettiva, della musica negra e sub-tropicale; ma lo stesso fenomeno è ravvisabile anche in altri dominî della cultura e dell'arte più recenti. Ci si può riferire, ad esempio, anche alla valorizzazione della *négritude* da parte di esistenzialisti, di intellettuali e di artisti «progressisti» in Francia.

Peraltro, una conclusione da trarre da tutto ciò è che gli Europei e anche gli epigoni di civiltà superiori non europee dimostrano, a loro volta, la stessa mentalità del primitivo e del provinciale quando ammirano l'America, quando si fanno impressionare dall'America, quando si americanizzano stupidamente e entusiasticamente credendo che ciò significhi mettersi al passo con la marcia del progresso, dar prova di una mente libera e aperta.

Il mettersi al passo riguarda anche l'«integrazionismo» sociale e culturale negro che si sta diffondendo nella stessa Europa e che perfino in Italia viene propiziato con un'azione subdola specie mediante film importati (dove negri e bianchi appaiono frammischiati nelle funzioni sociali in figura di giudici, poliziotti, avvocati, ecc.) e la televisione, in spettacoli con ballerine e cantanti negre messe insieme alle bianche, a che il gran pubblico si assuefaccia a poco a poco alla promiscuità e perda ogni resto di naturale sensibilità di razza e ogni senso di distanza. Il fanatismo che ha suscitato quella massa informe e urlante di carne che è la negra Ella Fitzgerald in sue esibizioni in Italia è un fenomeno tanto triste quanto indica-

(8) Riandando a quanto abbiamo detto nel primo capitolo, si può ricordare l'opposta concezione, secondo la quale è il ritorno periodico alle origini a conferire un carattere di «giovinezza».

tivo. Altrettanto lo è il fatto che la più aperta esaltazione della «cultura» negra, della *négritude*, sia dovuta ad un tedesco, Janheinz Jahn, nel libro *Muntu* pubblicato da una degna antica casa editrice della Germania (il paese del razzismo ariano!), che un noto editore italiano di sinistra, Einaudi, si è affrettato a diffondere in traduzione in due edizioni (9). In tale libro farneticante si arriva a sostenere che la «cultura» negra sarebbe un ottimo mezzo per risollevare e risanare la «civiltà materiale» occidentale...

Circa le affinità elettive americane, vogliamo accennare ad ancor un punto. Possiamo dire che se in America U.S. vi è qualcosa che sembrava salvarsi e che lasciava delle speranze, ciò era il fenomeno costituito da quella nuova generazione che si era fatta la banditrice di una specie di esistenzialismo ribellistico, anarchico, anticonformista e nichilista: la cosidetta *beat generation*, i *beats*, gli *hipsters* e simili, sui quali avremo da parlare più oltre. Ebbene, la fraternizzazione coi negri e una vera religione del jazz negro, la deliberata promiscuità, anche sessuale e feminile, coi negri, sono caratteristiche, come un aspetto di tale movimento. In un suo noto saggio Norman Mailer, che è stato uno dei principali esponenti di esso, aveva stabilito anzi una specie di equiparazione fra il negro e il tipo umano della generazione in parola, definendo addirittura quest'ultimo *the white Negro*, ossia il «negro bianco». Molto giustamente Fausto Gianfranceschi (10) ha scritto, a tale riguardo: «Per il fascino esercitato dalla "cultura" negra, nei termini descritti dal Mailer, si affaccia subito un parallelo – irrispettoso – con l'impressione che suscitò il messaggio di Federico Nietzsche a cavallo fra i due secoli. Il punto di partenza è la stessa ansia di rompere tutte le fossilizzazioni conformistiche con una immediata presa di coscienza del dato vitale e esistenziale; ma quanta confusione, quanta degradazione, se il negro, come si è visto oggi, con jazz e orgasmo sessuale, sale sul piedistallo del "superuomo"!» (11).

Pour la bonne bouche termineremo con una testimonianza significativa di uno scrittore americano tutt'altro che banale, James Burnham (in *The Struggle for the World*): «Nella vita americana vi sono tratti di una nuda brutalità. Questi tratti si rivelano tanto nei linciaggi e nel gangsterismo in patria quanto nella presunzione e nella ribalderia dei soldati e dei turisti all'estero. Il provincialismo della mentalità americana si esprime in una mancanza di comprensione per ogni altro popolo e ogni altra cultura. C'è, in molti Americani, un contadinesco disprezzo per le idee, per le tradizioni,

(9) Cfr. J. Jahn, *Muntu. La civiltà africana moderna*, Einaudi, Torino, 1961 (N.d.C.).

(10) Cfr. Fausto Gianfranceschi, *L'uomo in allarme*, Edizioni dell'Albero, Torino, 1963, pp. 60-61 (N.d.C.).

(11) Naturalmente, qui viene considerato solo un aspetto del nietzschianesimo. Quale disorientamento regnasse in quell'esistenzialismo americano, lo si può vedere dal fatto che mentre per un lato si faceva causa comune col negro, dall'altro vi è chi si sentiva attratto dalla trascendenza dello Zen, scuola esoterica estremo-orientale.

per la storia, congiunto all'orgoglio per le piccole cose legate al progresso materiale. Chi, dopo aver ascoltato una radio americana, può reprimere un brivido al pensiero che il prezzo del sopravvivere [di una società non comunista] sarebbe l'americanizzazione del mondo?» (12). Come purtroppo, in una certa misura, sta già succedendo.

(12) Cfr. J. Burnham, *La lotta per il mondo*, Mondadori, Milano, 1948. È la stessa preoccupazione che, durante la seconda guerra mondiale, aveva il medievista e linguista J.R.R. Tolkien il quale paventava, in caso di vittoria alleata, un mondo in cui tutti avessero gusti «americani» e parlassero il solo inglese: cfr. *La realtà in trasparenza (lettere 1914-1973)*, Rusconi, Milano, 1990, pp. 75-76 (N.d.C.).

5. Sfaldamento delle parole

Uno dei segni del fatto, che il corso della storia ha rappresentato, fuor dal piano puramente materiale, tutt'altro che un progresso è dato dalla povertà delle lingue moderne rispetto a molte lingue antiche. Non vi è una delle cosidette «lingue vive» occidentali che, per organicità, articolazione e plasticità, regga il confronto, ad esempio, col latino antico o col sanscrito. Fra le lingue di ceppo europeo forse il solo tedesco ha conservato qualcosa della struttura arcaica (ed è per questo che la lingua tedesca ha fama di essere «così difficile»), mentre la lingua inglese e quelle dei popoli scandinavi hanno parimenti subìto un processo di erosione e di appiattimento. In genere, si può dire che le lingue antiche cui accenniamo erano tridimensionali, mentre quelle moderne sono bidimensionali. Il tempo ha agito anche qui in senso corrosivo; ha reso «pratiche» e «fluide» le favelle a scapito, appunto, dell'organicità. È, questo, un riflesso di quanto si è verificato in molti altri dominî della cultura e dell'esistenza.

Anche le parole hanno una loro storia e spesso il mutamento subìto dai loro contenuti è un interessante indice barometrico di corrispondenti mutamenti della sensibilità generale e della visione del mondo. In particolare, sarebbe interessante fare un confronto fra il significato che alcune parole ebbero nell'antica lingua latina e quello che è proprio a termini corrispondenti, rimasti quasi uguali, della lingua italiana e anche spesso di altre lingue romanze. In genere, si può osservare una caduta di livello. Il senso più antico o è andato perduto, o sopravvive in forma residuale in qualche particolare accezione o locuzione, senza più corrispondere a quello ormai generale e prevalente, o, ancora, appare del tutto distorto e di frequente banalizzato. Indicheremo qualche esempio.

1 – **Virtus**. Il caso più tipico e noto è forse costituito dalla parola *virtus*. La «virtù» in senso moderno non ha quasi nulla a che fare con l'antica *virtus*. *Virtus* significava forza d'animo, coraggio, prodezza, saldezza virile. Si legava a *vir*, termine designante l'uomo come veramente tale, non come uomo in senso generico e naturalistico. La stessa parola nella lingua moderna ha assunto, invece, un senso essenzialmente moralistico,

spessissimo associato a pregiudizi sessuali, tanto che riferendosi ad esso Vilfredo Pareto ha coniato il termine «virtuismo» per designare la morale puritana e sessuofoba borghese. In genere dicendo «persona virtuosa» oggi si pensa a cosa ben diversa da quel che, con una reiterazione assai efficace, potevano significare, ad esempio, espressioni come questa: *vir virtute praeditus*. E la differenza non di rado può trasformarsi quasi in una antitesi. Infatti un animo saldo, fiero, intrepido, eroico è il contrario di ciò che significa una persona «virtuosa» nel senso moralistico e conformistico moderno.

Il senso di *virtus* come forza efficiente si è mantenuto soltanto in certe locuzioni particolari moderne: la «virtù» di una pianta o di medicamento, «in virtù» di questa o quella cosa.

2 – **Honestus**. Connesso con l'idea di *honos*, questo termine anticamente ebbe il significato prevalente di onorevole, nobile, di nobile rango. Che cosa, di ciò, si conserva nel termine moderno corrispondente? «Onesta» è la persona «dabbene» della società borghese, quella che non compie proprio cattive azioni. L'espressione «nato da onesti genitori» oggi ha perfino una sfumatura quasi ironica, mentre nella Roma antica era la designazione precisa di una nobiltà di nascita, cui spesso corrispondeva anche una nobiltà biologica. *Vir honesta facie* significava, infatti, uomo di prestante aspetto, allo stesso modo che nell'antica lingua sanscrita il termine *arya* comprendeva sia il senso di una persona degna di onore, sia quello di una nobiltà tanto interiore quanto del tipo somatico.

3 – **Gentilis, gentilitas**. Oggi ognuno pensa alla persona cortese, affabile, di buone maniere. Il termine antico rimandava invece al concetto di gens, di stirpe, razza, casta o linguaggio. Era «gentile», romanamente, chi aveva le qualità che derivano da un lignaggio e da un sangue differenziato, le quali solo per riflesso possono determinare eventualmente un contegno di distaccata cortesia, cosa diversa dalle «maniere» che anche il *parvenu* può far proprie studiandosi il galateo – e diversa, anche, dalla vaga nozione moderna della «gentilezza». È così che oggi pochi possono capire il senso pieno e più profondo di espressioni come «spirto gentile» e simili, rimaste come isolati prolungamenti in scrittori di altri tempi.

4 – **Genialitas**. Chi è «geniale», oggi? Un tipo prevalentemente individualistico, ricco di trovate originali, estroso. Come limite, si ha il «genio» nel campo artistico, il culto feticistico tributato al quale nella civiltà umanistica e borghese è noto, tanto che il «genio», più che non l'eroe, l'asceta o l'aristocrate, è stato spesso considerato, in tale civiltà, come il più alto tipo umano. Il termine latino *genialis* allude invece a qualcosa di ben poco individualistico e «umanistico». Esso deriva dalla parola *genius*, la quale originariamente designò la forza formatrice e generatrice interna, spirituale e mistica, di una data gente o di un dato sangue. Non è dunque azzardato affermare che le qualità «geniali» nel senso antico ebbero una certa relazione con quelle che, nell'accezione più alta, si possono dire appunto di

«razza». In opposto alla significazione moderna, l'elemento «geniale» si distingue da quello individualistico e arbitrario; si lega ad una radice profonda, obbedisce ad una necessità interiore per una aderenza alle forze già superpersonali di un sangue e di una gente, a quelle forze a cui, in ogni ceppo gentilizio, si connetteva, come è noto, anche una tradizione sacrale.

5 – **Pietas**. Non occorre dire che cosa oggi significhi una «persona pietosa». Si pensa ad un atteggiamento sentimentale più o meno umanitario, sensitivo – e «pietoso» è quasi sinonimo di compassionevole. Nell'antica lingua latina la *pietas* apparteneva invece al dominio del sacro, designava lo speciale rapporto in cui l'uomo romano stava con le divinità in primo luogo, poi con altre realtà legate al mondo della Tradizione, compreso lo stesso Stato. Di fronte agli dèi, si trattava di un atteggiamento di calma, dignitosa venerazione: sentimento di appartenenza e, nel contempo, di rispetto, di memore riferimento, anche di dovere e di adesione, come potenziamento dello stesso sentimento suscitato dalla figura severa del *pater familias* (donde la *pietas filialis*). Come si è accennato, la pietas poteva manifestarsi anche nel campo politico: *pietas in patriam* significava fedeltà e dovere rispetto allo Stato e alla patria. In alcuni casi, la parola in quistione ammette anche il significato di *iustitia*. Colui che non conosce la pietas è anche l'ingiusto, quasi l'empio, è colui che disconosce il luogo che gli è proprio e che deve mantenere in un ordine superiore, divino e umano ad un tempo.

6 – **Innocentia**. Anche questa parola evocava idee di chiarezza e di forza, nell'uso prevalente nell'antichità essa esprimeva la purezza d'animo, l'integrità, il disinteresse, la rettitudine. Non si esauriva nel significato negativo di non essere colpevole. Da essa esulava la sfumatura di banalità che oggi presenta l'espressione «spirito innocente», sinonimo, quasi, di sempliciotto. In altre lingue romaniche, come nel francese, lo stesso termine, *innocent*, finisce con l'essere anche la designazione degli idioti, degli spiriti sfasati per nascita, deboli di mente e come stupefatti.

7 – **Patientia**. Il significato moderno, rispetto a quello antico, accusa di nuovo uno smussamento e un depotenziamento. Oggi viene detto paziente chi non si arrabbia, chi non si irrita, chi tollera. Nella lingua latina la *patientia* designava una delle «virtù» primarie dell'uomo romano: comprendeva l'idea di una forza interna, di una incrollabilità, alludeva alla capacità di tener fermo, di aver l'animo non turbato di fronte a qualsiasi rovescio e a qualsiasi avversità. Per questo fu detto esser proprio, alla razza di Roma, il potere sia di compiere grandi cose, sia di «patire» vicende avverse di non minore entità (cfr. il noto detto di Livio: *et facere et pati fortia romanum est*). Il significato moderno risulta invece, rispetto all'altro, completamente innacquato. Come esempio di una natura tipicamente «paziente» viene indicato l'asino.

8 – **Humilitas**. Con la religione venuta a predominare in Occidente l'«umiltà» è divenuta una «virtù» in un senso poco romano, glorificata in opposto a quella tenuta di forza, di dignità, di calma consapevolezza, di cui si è detto più sopra. In Roma antica essa significò proprio il contrario di ogni *virtus*. Volle dire bassezza, spregevolezza, bassa condizione, abiezione, viltà, disonore – per cui, ad esempio, poté dirsi che all'«umiltà» è da preferire la morte o l'esilio: *humilitati vel exilium vel mortem anteponenda esse*. Frequenti sono associazioni di idee, come *mens humilis et prava*, cioè mente bassa e malvagia. L'espressione *humilitas causam dicentium* si riferisce alla condizione di inferiorità e di colpa di coloro che sono portati dinanzi ad un tribunale. Anche qui s'incontra una interferenza con l'idea di razza o casta: *humilis parentis natus* significava essere nato dal popolo in senso dispregiativo, plebeo, in opposto alla nascita gentilizia, dunque con una sensibile divergenza rispetto al senso moderno «di umile condizione», specie considerando che oggi il criterio quasi esclusivo delle posizioni sociali è quello economico. In ogni caso, ad un Romano del buon tempo antico non sarebbe mai venuto in mente di concepire l'*humilitas* come una virtù, fino a trar vanto da essa e a predicarla. Quanto a certa «morale dell'umiltà», si potrebbe ricordare il rilievo di un imperatore romano, ossia che nulla vi è di più deprecabile dell'orgoglio di coloro che si dicono umili – senza che con questo si voglia dar valore, però, alla presunzione e all'arroganza.

9 – **Ingenium**. Solo in parte Il significato antico si è conservato nella parola moderna, ed è, di nuovo, il suo aspetto meno interessante. *Ingenium* nell'antica lingua latina indicava anche la perspicacia, l'acutezza di mente, la sagacia, l'avvedutezza – ma, in pari tempo, la parola rimandava al carattere, a ciò che in ognuno è organico, innato, veramente proprio. *Vana ingenia* poté, dunque, significare persone senza carattere; *redire ad ingenium* poté dire tornare alla propria natura, ad un modo di vita conforme a quel che veramente si è. Questo più importante significato è andato perduto nella parola moderna, a tal segno da dar luogo quasi ad una antitesi. Infatti, se l'«ingegno» lo si intende in senso intellettualistico e dialettico, si ha qualcosa di evidentemente opposto al secondo significato incluso nel termine antico, che rimanda al carattere, ad uno stile conforme alla propria natura; è superficialità di contro a organicità, è moto irrequieto, brillante e inventivo della mente di contro ad un rigoroso stile di pensiero aderente al proprio carattere.

10 – **Labor**. Per quel che concerne certi cambiamenti del valore delle parole che indicano chiaramente un radicale mutamento di visione della vita, il caso più caratteristico è forse quello del termine *labor*. Nell'antica lingua latina questo termine aveva, in prevalenza, un significato negativo. Se, in alcuni casi, poteva designare l'attività in genere – come, ad esempio, nell'espressione *labor rei militaris*, attività nell'esercito – pure nel significato predominante esprimeva l'idea di una fatica, di un affanno, di uno sfor-

zo sgradevole, non solo, ma anche quello di una disgrazia, di una molestia, di un peso, di una pena. Il termine greco πόνος aveva un significato analogo. Così il termine *laborare* poteva anche dire soffrire, essere in angustie, esser tormentato. *Quid ego laboravi?* significa: per che cosa mi sono tormentato? *Laborare ex renis, ex capite* significa: soffrire di mal di reni o di testa. *Labor itineris* vuol dire: la fatica, il disagio del viaggio. E così via.

Per cui, mai al Romano sarebbe venuto in mente di fare del *labor* una specie di virtù e di ideale sociale. Non ci si verrà a dire che l'antica civiltà romana sia stata una civiltà di perditempo, di fannulloni, di «oziosi». La verità è che allora si aveva il senso delle distanze. Al «lavorare» si contrapponeva l'*agere*, l'agire in senso superiore. Il «lavoro» corrispondeva alle forme oscure, materiali, servili, anodine dell'attività umana, con riferimento a coloro pei quali l'agire era determinato solo da un bisogno, da una necessità o da una infausta sorte (l'antichità conobbe, fra l'altro, una metafisica della schiavitù). Di contro a loro stava chi agisce in senso proprio, chi svolge forme di attività libere, non fisiche, consapevoli, volute, in una certa misura disinteressate. Già per chi esercitava attività materiali sì, ma con un certo carattere qualitativo e in base ad una vera, libera vocazione, il termine «lavoro» non si applicava; egli era un *artifex* (v'era anche il termine *opifex*) e l'orientamento corrispondente si è mantenuto anche in tempi successivi, nel clima e nello stile delle corporazioni artigiane tradizionali.

Il mutamento di significato e di valore della parola in quistione è, pertanto, un segno chiarissimo della plebeizzazione verificatasi nel mondo occidentale, di una civiltà che sta prendendo sempre più forma in funzione degli strati più bassi di ogni gerarchia sociale completa. Il moderno «culto del lavoro» è tanto più aberrante perché oggi quanto mai il lavoro, in regime di industrializzazione, di meccanizzazione e di produzione anonima di massa, ha necessariamente perduto ogni sua eventuale, più alta valenza. Ciò malgrado si è giunti a parlare di una «religione del lavoro», di un «umanesimo del lavoro» e di uno «Stato del lavoro», a fare del lavoro una specie di insolente imperativo etico e sociale per ognuno, a sfregio del quale si sarebbe quasi portati a far valere il detto spagnolo *El hombre que trabaja pierde un tiempo precioso* (l'uomo che lavora perde un tempo prezioso).

In genere, in altra occasione abbiamo avuto modo di rilevare che il mondo tradizionale si contrappone a quello moderno pel fatto che, mentre nel primo perfino il «lavoro» poté spesso assumere i caratteri di una «azione», di una «opera» e di un'arte, oggi accade che perfino l'azione e l'arte assumano i caratteri di un «lavoro», ossia di una attività vincolata, opaca e interessata svolta in base non ad una vocazione ma al bisogno e soprattutto in vista del guadagno, del lucro (1).

(1) Cfr. *Rivolta contro il mondo moderno* (1934), Edizioni Mediterranee, Roma[4], 1998, Parte Prima, cap. 15; *Gli uomini e le rovine* (1953), Ed. Settimo Sigillo, Roma[4], 1990, cap. 6 (N.d.C.).

11 – **Otium**. Per questo termine è successo il contrario del precedente: esso oggi ha assunto quasi senza eccezione un significato negativo. È ozioso, secondo l'accezione moderna, chi è inutile a sé stesso e agli altri. Essere ozioso e essere indolente, svagato, inattivo, svogliato, incline al «dolce far niente» dell'Italia mandolinista per turisti oggi è, più o meno, lo stesso. Invece latinamente *otium* significava un tempo libero, corrispondente essenzialmente ad uno stato di raccoglimento, di calma, di trasparente contemplatività. L'ozio in senso cattivo – senso conosciuto anche nell'antichità – appariva soltanto come ciò a cui esso può condurre quando venga usato male: unicamente in questo caso si poté dire, ad esempio, *hebescere otio* o *otio diffluere*, ossia instupidirsi o disfarsi per ozio. Ma questo non è il significato prevalente. Da un Cicerone, da un Seneca e da varî altri classici l'*otium* fu inteso soprattutto come la controparte, sana e normale, di tutto ciò che è attività, anzi come la condizione necessaria affinché il fare abbia davvero carattere di attività, non di agitazione, non di affaccendamento (*negotium*), non di «lavoro».

Il riferimento va anche ai Greci, se Cicerone scrisse: *Graeci non solum ingenio atque doctrina, sed etiam otio studioque abundantes*, «I Greci sono ricchi non soltanto di doti congenite e di dottrina ma anche di ozio e applicazione». Ma di una figura come Scipione il Vecchio si usò dire: *nunquam se minus otiosum esse quam cum otiosus esset, aut minus solum esse quam cum solus esset*, «mai egli era meno ozioso di quando stava in ozio, e mai meno solo di quando era solo», il che mette in evidenza un tipo «attivo» in senso superiore di «ozio» e di solitudine. E Sallustio: *Maius commodum ex otio meo quam ex aliorum negotiis reipublicae venturum*, «il mio ozio sarà più utile allo Stato che non l'affaccendamento degli altri». A Seneca si deve un trattato che s'intitola appunto *De otio*, nel quale l'«ozio» assume gradatamente i tratti della contemplazione pura.

Vale riportare alcune idee caratteristiche di questo trattato. Secondo Seneca vi sono due Stati: l'uno, grande e privo di limiti esteriori e contingenti, abbraccia ad un tempo gli uomini e gli dèi; l'altro è quello particolare, terreno, al quale si appartiene attraverso la nascita.

Ora, dice Seneca, vi sono uomini che servono i due Stati ad un tempo, altri che servono soltanto quello più grande, altri ancora che servono unicamente quello terreno. Lo Stato più grande lo si può servire anche nell'«ozio», per non dire: meglio nell'ozio – nell'investigare in che consiste la virtus, la forza e la dignità virile: *huis maiori rei publicae et in otio deservire possumus, imno vero nescio an in otium melius, ut quaeremus quid sit virtus*. L'*otium* viene strettamente connesso alla tranquillità d'animo del saggio, a quella calma interiore che permette di raggiungere gli apici della contemplazione: la quale contemplazione, se intesa nel senso giusto, tradizionale, non significa evasione dal mondo e divagazione, bensì approfondimento interiore e elevazione fino alla percezione di quell'ordine metafisico che ogni vero uomo non deve cessare di avere in vista nel suo stesso vivere e lottare in uno Stato terreno.

Del resto, nello stesso cattolicesimo (quando non si era ancora escogitato il Cristo lavoratore da onorare il 1° maggio e non ci si era ancora «aperti a sinistra») ha figurato l'espressione *sacrum otium*, «ozio sacro», con riferimento, appunto, ad una attività contemplativa. Ma in una civiltà nella quale ogni azione ha finito con l'assumere i tratti grigi, fisici, meccanicistici e mercenari di un lavoro perfino quando viene svolta dalla mente (i «lavoratori intellettuali», che hanno anche loro i «sindacati» e si battono per le «rivendicazioni di categoria») il significato positivo e tradizionale della stessa contemplazione doveva andare perduto. Ed è così che nei riguardi di quella moderna è il caso di parlare non tanto di una «civiltà attiva» quanto di una civiltà di agitati e di nevropatici. Come compensazione al «lavoro» e reattivo al logorio di una vita abbrutentesi in un vano agire e produrre, l'uomo moderno non conosce, infatti, l'*otium* classico, il raccoglimento, il silenzio, lo stato di calma e di pausa in cui si torna a sé stessi e si ritrova sé stessi. No: egli conosce soltanto la «distrazione» (nel senso letterale, distrazione vuol dire dispersione): cerca sensazioni, cerca nuove tensioni, cerca nuovi eccitanti quasi in un quadro di stupefacenti psichici. Tutto, pur di sfuggire a sé stessi, pur di non trovarsi soli con sé stessi, isolati dal frastuono del mondo esterno e dalla promiscuità col proprio «prossimo». Donde radio, televisione, cinema, crociere, frenesia di *meetings* sportivi o politici in un regime di massa, bisogno di udire, caccia al fatto nuovo o sensazionale, «tifi» d'ogni genere, e via dicendo. Ogni espediente sembra essere stato messo diabolicamente in opera a che qualsiasi vita veramente interiore sia distrutta, a che ogni difesa interna della personalità sia impedita d'anticipo, a che, quasi come un essere artificialmente galvanizzato, l'individuo si lasci portare dalla corrente collettiva la quale, naturalmente, secondo il cosidetto «senso della storia», va avanti in un illimitato progresso.

12 – Per associazione di idee, qui ci viene di rilevare la caduta di significato subìta dal termine greco *theoria*. Oggi dire «teorie» significa più o meno lo stesso che dire «astrazioni», cose lontane dalla realtà, faccende «intellettuali», ed è perfino di un grande poeta il detto, che «grigia è ogni teoria, verde è invece l'albero eterno della vita». Di nuovo, si ha una alterazione e un depotenziamento dei significati. In senso antico ϑερία non voleva dire intellettualità astratta bensì visione realizzatrice, qualcosa di particolarmente attivo, l'atto di quel che vi è di più alto nell'essere umano del νοἐς, o intelletto olimpico (su ciò torneremo in altro capitolo).

13 – **Servitium**. Il verbo *servio*, *servire* in latino ha anche il significato positivo di essere fedeli. Prevale però il significato negativo di essere servi; è quest'ultimo, in ogni caso, che sta alla base dell'altra parola, *servitium*, la quale indicava appunto la schiavitù, il servaggio, perché derivata da *servus* = schiavo. Nei tempi moderni la parola «servire» si è sempre più diffusa perdendo questa sfumatura negativa e avvilente, al punto che nei popoli soprattutto anglosassoni del servizio come «servizio sociale»

si è potuto fare quasi l'oggetto di un'etica, dell'unica etica veramente moderna. E come non si è sentito l'assurdo di parlare di «lavoratori intellettuali», del pari nel sovrano si poté vedere «il primo servitore della nazione».

Anche a tale riguardo, è opportuno rilevare che, come i Romani non ci si presentano per nulla come una razza di «oziosi», del pari essi ci offrono i più alti esempi di lealismo politico, di fedeltà allo Stato e ai capi. Ma il tono è assai diverso. La trasformazione dell'anima delle parole non è casuale. Che parole, come *labor*, *servitium*, *otium* si siano imposte nell'uso corrente secondo il loro significato moderno, ciò è un indice sottile, ma eloquente, di uno spostamento di prospettive avvenuto non di certo nella direzione di vocazioni virili, aristocratiche, qualitative.

14 – **Stipendium**. Occorre appena dire che cosa oggi significhi «stipendio». Si pensa subito ad un impiegato, alla burocrazia, al famoso 27 del mese degli statali. Nella Roma antica il termine si riferiva invece quasi esclusivamente all'esercito. *Stipendium merere* significava militare, stare agli ordini dell'uno o dell'altro capo o condottiero. *Emeritis stipendis* significava: dopo aver compiuto il servizio militare. *Homo nullius stipendii* era colui che non aveva conosciuto la disciplina delle armi. *Stipendis multa habere* voleva dire poter vantare molte campagne, molte imprese di guerra. Anche qui, la differenza è di non poco momento.

Il significato completo di altre parole latine, come *studium* e *studiosus*, oggi non si mantiene più che in certe locuzioni speciali, come ad esempio «fare con studio», intendendosi a bella posta o con una certa applicazione. Nel termine latino era presente l'idea di un'intensività, di un calore, di un interesse vissuto, che nella parola moderna si è offuscato, perché da questa si è portati a pensare soprattutto a discipline intellettuali o scolastiche più o meno aride. *Studium* latinamente poteva dire perfino amore, desiderio, inclinazione viva. *In re studium ponere* significava prendere a cuore una cosa, interessarsene vivamente e attivamente. *Studium bellandi* voleva dire il piacere, l'amore pel combattere. *Homo agendi studiosus* era colui che ama l'azione – riprendendo quel che si è detto circa *labor*, era l'antitesi di colui pel quale l'azione può significare soltanto «lavoro». Che si può pensare, poi, oggi, di una espressione come *studiosi Caesaris*? Essa non voleva dire coloro che studiano Cesare, bensì coloro che lo seguono, che lo ammirano, che ne prendono le parti, che gli sono affezionati e fedeli.

Altre parole l'antico senso delle quali è andato perduto sono, ad esempio, *docilitas*, che non voleva dire docilità ma soprattutto buona disposizione o capacità di apprendere, di far proprio un insegnamento o principio; poi *ingenuus*, che non significava affatto «ingenuo» bensì uomo nato libero, di condizione non servile. Che, latinamente, *humanitas* non significasse «umanità» nel senso democratico e sfaldato di oggi bensì cultura di sé, pienezza di vita e di esperienza – e ciò, originariamente, nemmeno in un senso «umanistico» all'Humboldt – è cosa più o meno risaputa. Un altro esempio non privo d'importanza: *certus*. Nell'antica lingua latina la nozione di cer-

tezza, di cosa certa, stava frequentemente in relazione con quella di una determinazione consapevole. *Certum est mihi* vuol dire: è mia ferma volontà. *Certus gladio* è colui che può affidarsi alla propria spada, che è sicuro di sapersene servire. Nota è la formula *diebus certis* che non vuol dire «nei giorni certi», ma nei giorni fissati, stabiliti. Ciò potrebbe dare uno spunto per considerazioni circa una speciale concezione della certezza: concezione attiva, che la fa dipendere da ciò che rientra nel nostro potere determinante. In una qual misura, Gian Battista Vico nello stesso spirito enunciò la formula *verum et factum convertuntur* – ma su tale via si doveva finire nelle divagazioni proprie al cosidetto «idealismo assoluto» neo-hegeliano. Porremo fine a queste osservazioni considerando il contenuto originario di tre antiche nozioni romane, quelle di *fatum, felicitas* e *fortuna*.

15 – **Fatum**. Secondo l'accezione moderna più corrente il «fato» è una potenza cieca che incombe sugli uomini, che ad essi s'impone facendo sì che si realizzi quel che essi meno vogliono, spingendoli eventualmente verso la tragedia e la sventura. Da qui il termine «fatalismo», antitesi di ogni atteggiamento di libera, efficace iniziativa. Secondo la visione fatalistica del mondo il singolo non è nulla, la sua azione, malgrado ogni parvenza di libero arbitrio, o è predestinata, o è vana, e gli avvenimenti si svolgono obbedendo ad una potenza o ad una legge che lo trascende e che non lo tiene in alcun conto. «Fatale» è un aggettivo che, prevalentemente, ha un significato negativo: esito «fatale», un incidente «fatale», l'«ora fatale della morte», e via dicendo.

Secondo la concezione antica, il *fatum* corrispondeva invece essenzialmente alla legge dello sviluppo del mondo, legge che, a sua volta, non veniva pensata cieca, irrazionale e automatica – «fatale» nel senso moderno – bensì come piena di senso e come procedente da una volontà intelligente, soprattutto da quella delle potenze olimpiche. Il *fatum* romano rimandava, come il *rta* indoeuropeo, alla nozione del mondo come cosmos e ordine, in particolare a quella della storia come uno sviluppo di cause e di eventi riflettente significati superiori. Le stesse Moirai della tradizione ellenica, benché presentassero alcuni aspetti malefici e «inferi» (che risentivano di culti pre-ellenici e pre-indoeuropei), appaiono spesso come personificazioni della legge intelligente e giusta che presiede al governo dell'universo, in certe sue estrinsecazioni.

Però è soprattutto a Roma che la nozione di *fatum* acquista un particolare risalto. Ciò, pel fatto che la civiltà romana, fra tutte quelle a carattere tradizionale e sacrale, si concentrò particolarmente sul piano dell'azione e della realtà storica. Perciò ad essa importò meno il conoscere l'ordine cosmico come una legge supertemporale e metafisica, che il conoscerlo come forza in atto nella realtà, come volere divino ordinatore di avvenimenti. Al che, romanamente, si collegava appunto il *fatum*. L'espressione viene dal verbo *fari*, dal quale deriva anche la parola *fas*, il diritto come legge divina. Così *fatum* allude alla «parola» – s'intende: alla parola rive-

lata, soprattutto a quella delle divinità olimpiche che dà a conoscere la norma giusta (*fas*), così come annuncia ciò che sta per avvenire. In relazione a questo secondo aspetto gli oracoli, nei quali un'arte speciale tradizionale cercava di cogliere in germe quel che corrispondeva a situazioni in via di realizzarsi, si chiamavano anche *fata*; erano, quasi, la parola rivelata della divinità.

Ciò premesso, per l'insieme che ora stiamo considerando devesi tener presente un rapporto dell'uomo con l'ordine generale del mondo che in Roma antica e nelle civiltà tradizionali di solito era assai diverso da quello che doveva successivamente predominare. Se l'idea di una legge universale e di un volere divino non annullavano la nozione della libertà umana, pure fu costante preoccupazione dell'uomo antico formare la sua azione e la sua vita in modo che esse continuassero l'ordine generale, rappresentassero, per così dire, un prolungamento o un ulteriore sviluppo di esso. Partendo dalla *pietas*, ossia, romanamente, dal riconoscimento e dalla venerazione delle forze divine, ci si pose come compito il presentire la direzione di queste forze divine nella storia in modo da potervi accordare opportunamente l'azione, tanto da renderla massimamente efficace e piena di significato. Da qui la parte importantissima che nel mondo romano, fin nel dominio della cosa pubblica e dell'arte militare, ebbero l'oracolo e l'auspicio. Fu ferma persuasione del Romano che le peggiori sciagure, comprese le disfatte militari, non fossero tanto dipese da errori, debolezze o deviazioni umane quanto dall'aver trascurato gli auspici, cioè, riportando la cosa alla sua essenza, dall'aver agito disordinatamente e arbitrariamente, seguendo meri criteri umani, rompendo i contatti col mondo superiore (romanamente, ciò voleva dire aver agito senza *religio*, ossia senza collegamento), senza tener conto delle «direzioni di efficacia» e del «momento giusto» condizionanti un'azione «felice». Si noti che la *fortuna* e la *felicitas* in Roma antica spesso appaiono soltanto come l'altra faccia del *fatum*, come la sua faccia propriamente positiva. L'uomo, il capo o il popolo che usano la loro libertà per agire in aderenza con le forze divine delle cose hanno successo, riescono, trionfano – e questo voleva dire, anticamente, essere «fortunato» ed essere «felice» (tale senso si è conservato in locuzioni, come un'«iniziativa felice», una «mossa felice», ecc.). Uno storico moderno, Franz Altheim, ha creduto di poter riconoscere in questo atteggiamento la causa effettiva della grandezza romana.

Per chiarire ulteriormente i rapporti tra «fato» e azione umana ci si può riferire alla tecnica moderna. Esistono certe leggi delle cose e dei fenomeni, che possono essere conosciute o ignorate, di cui si può tenere o non tenere conto. Di fronte ad esse l'uomo, in fondo, resta libero. Egli può anche agire in modo contrario a quel che tali leggi consiglierebbero, tanto da vedere la sua azione fallire, ovvero tanto da raggiungere lo scopo solo con un grande sperpero di energie e superando ogni specie di difficoltà. La tecnica moderna corrisponde all'opposta possibilità; si cerca di conoscere il meglio possibile le leggi delle cose per poterle sfruttare e far sì

che esse indichino la linea della minore resistenza e della maggiore efficacia per la realizzazione di un dato fine.

Non altrimenti stanno le cose su un piano in cui non si tratta più di leggi della materia ma di forze spirituali e «divine». L'uomo antico riteneva cosa essenziale conoscere o, almeno, presentire tali forze, tanto da potersi formare un concetto delle condizioni propizie per una data azione e eventualmente di ciò che doveva fare o non doveva fare. Sfidare il fato, adergersi contro il fato, per lui non era cosa «prometeica» nel senso romantico esaltato dai moderni, ma semplicemente sciocca. Empietà (che vuol dire il contrario della *pietas*, ossia l'esser privo di *religio*, di «collegamento» e della comprensione rispettosa dell'ordine cosmico) per l'uomo antico era più o meno stupidità, infantilità, fatuità. Il paragone con la tecnica moderna è difettoso in un sol punto: pel fatto che le leggi della realtà storica non si presentavano come disanimatamente «oggettive», affatto staccate dall'uomo e dalle sue finalità. Si potrebbe dire così: l'ordinamento oggettivo divino connesso al «fato» giunge fino ad un certo limite, oltre il quale esso cessa di essere determinante e diviene tendenziale (donde il noto detto dell'astrologia: *astra inclinant non determinant*). Qui prende inizio il mondo umano e storico in senso proprio. In via normale, questo mondo dovrebbe continuare il precedente, la volontà umana dovrebbe, cioè, riprendere e portar oltre la volontà «divina». Che ciò avvenga, o no, dipende essenzialmente dalla libertà: occorre che lo si voglia. Nel caso positivo quel che era tendenza si fa, attraverso l'azione umana, realtà. Il mondo umano si presenterà allora come una continuazione dell'ordine divino e la stessa storia andrà ad assumere i tratti di una rivelazione e di una «storia sacra»; l'uomo non vale e non agisce più per sé stesso, bensì in una dignità divina e il tutto acquista, in un qualche modo, una dimensione superiore.

Si vede, così, che si tratta di cosa ben diversa dal «fatalismo». Come un'azione contro il «fato» è sciocca e irrazionale, così un'azione armonizzata col «fato» è non solo efficace ma anche trasfigurante. Chi non tiene conto del *fatum* è quasi sempre destinato ad essere passivamente trasportato dagli eventi; chi lo conosce, lo assume e vi s'innesta viene invece guidato verso un superiore compimento, ricco di un significato non soltanto individuale. Tale è il senso del detto antico secondo il quale i *fata «nolentem trahunt, volentem ducunt»*.

Nel mondo romano antico e nell'antica storia romana sono numerosi gli episodi, le situazioni e le istituzioni dove viene in luce appunto il sentimento di incontri «fatidici» tra mondo umano e mondo divino, di forze dall'alto che scorrono nella storia e si manifestano attraverso quelle umane. Per limitarci ad un solo esempio, si può ricordare che «il culmine del culto romano di Giove era costituito da un atto in cui il dio si fa presente nella sua qualità di vincitore in un uomo, nel trionfatore. Non è che Giove sia solo la causa della vittoria, ma egli stesso è il vincitore; il trionfo non si celebra in suo onore, ma egli stesso è il trionfatore. Per questa ragione l'*imperator* riveste le insegne del dio» (K. Kerényi, F. Altheim). Attuare

– talvolta prudentemente, talaltra audacemente – nell'azione e nell'esistenza il divino, questo fu un principio direttivo che l'antica romanità applicò allo stesso ordine politico. Così è stata giustamente messa in rilievo la misura nella quale Roma ignorò il mito nel senso astratto e soltanto superstorico prevalente in alcune altre civiltà; in Roma il mito si fa storia, così come, a sua volta, la storia assume un aspetto «fatale», si fa mito.

Da ciò procede una conseguenza importante. In questi casi, è una identità che, propriamente, si realizza. Non si tratta di una parola divina che può essere ascoltata o non ascoltata. Si tratta invece di un dispiegamento nel quale la volontà umana appare quella stessa delle forze superiori. Con il che si viene ad un concetto particolare, oggettivo, quasi diremmo trascendentale della libertà. Contrapponendomi al *fatum* posso bensì rivendicare per me un arbitrio, ma esso è sterile, è un puro «gesto» perché esso ben poco saprebbe incidere sulla trama della realtà. Quando, invece, ho fatto sì che la mia volontà continui un ordinamento superiore, sia, cioè, l'organo per mezzo del quale questo ordinamento si realizza nella storia, ciò che io voglio in un simile stato di coincidenza o di sintonia è tale da tradursi eventualmente in un comando per forze oggettive che altrimenti non si sarebbero facilmente piegate o non avrebbero avuto riguardo per quel che gli uomini vogliono o sperano.

Ora, ci si può chiedere: come è che si è giunti alla nozione moderna del fato come una potenza oscura e cieca? Come tanti altri, un tale mutamento di significato è lungi dall'essere casuale. Esso riflette un mutamento di livello interiore e si spiega, essenzialmente, con l'avvento dell'individualismo e dell'«umanismo» inteso in un senso generale, cioè con riferimento ad una civiltà e ad una visione del mondo basate unicamente su ciò che è umano e terrestre. È evidente che, una volta prodottasi questa scissione, al luogo di un ordinamento intelligibile del mondo doveva essere sentito il potere di qualcosa di oscuro e di estraneo. Il «fato» divenne allora il simbolo generale di tutte quelle forze più profonde in atto, sulle quali l'uomo, malgrado il suo dominio sul mondo fisico, può ben poco, perché non le comprende più e si è tagliato fuori di esse, ed anche di forze che col suo stesso atteggiamento ha liberato e ha rese sovrane in dati dominî dell'esistenza.

Con questo esame della nozione antica e di quella moderna del *fatum* poniamo fine alla nostra esemplificazione. Essa potrà già dare un'idea dell'importanza e dell'interesse che avrebbe una illuminata filologia perché, come si disse, le parole hanno una loro anima e una loro vita, tanto che anche a tale riguardo il rifarsi alle origini può spesso dischiudere prospettive insospettate. Il lavoro, poi, sarebbe ancor più fecondo ove non ci si limitasse a retrocedere dalle lingue «romaniche» all'antica lingua latina, ma la stessa lingua latina venisse riportata al più vasto, comune ceppo delle lingue indoeuropee del quale essa, nei suoi elementi fondamentali, è stata una differenziazione.

6. Psicanalisi dello sci

L'importanza che lo sport in genere ha acquistato nella vita moderna è un fenomeno significativo e sta fra gli indici dello spostarsi dell'anima occidentale verso interessi assai diversi da quelli predominanti nel periodo ottocentesco. Lo sport moderno meriterebbe, pertanto, uno studio a sé. Inoltre, sarebbe interessante fare un raffronto fra lo sport moderno inteso nel suo significato precipuo e ciò che vi corrispose nell'antico mondo occidentale, ellenico e romano, ed anche in civiltà non europee. Sul secondo punto, in una nostra opera (1) abbiamo dato alcuni punti essenziali di riferimento. Quanto allo sport moderno, qui vogliamo portare l'attenzione unicamente su una particolare varietà di esso, ossia sullo sport dello sci.

La voga di questo sport è abbastanza recente. Lo sci nei paesi nordici aveva avuto bensì una certa diffusione, ma non come uno sport vero e proprio (in veste di sport sembra abbia fatto la sua prima apparizione nel 1870 a Cristiania, in una gara in cui i valligiani di Telemark con tal mezzo batterono i loro antagonisti suscitando una generale sorpresa), come un espediente pratico dettato, al pari della slitta o delle racchette, dalla necessità, in terre coperte dalla neve per buona parte dell'anno. Invece, lo sci praticato per sé stesso, come una attività che appassiona e che dà un particolare piacere, ha guadagnato a sé le nuove generazioni delle grandi nazioni occidentali non nordiche e della stessa Inghilterra solo a partire da una data recente, possiamo dire dal periodo compreso fra le due guerre mondiali. La rapidità di tale successo, la grande popolarità, la spontaneità dell'interesse e dell'entusiasmo dimostrati a tale riguardo da entrambi i sessi sono caratteristici e rendono lecito chiedersi se, per caso, oltre che con fattori estrinseci, il fenomeno non abbia attinenza con l'orientamento della vita moderna in genere.

Mettiamoci su questa via e domandiamoci: che cosa costituisce psicologicamente l'essenziale nello sport dello sci? Quale è, in esso, il «momento» a cui tutto il resto, nella grande maggioranza dei casi, è subordinato?

(1) *Rivolta contro il mondo moderno*, cit., Parte Prima, cap. 18 (N.d.C.).

La risposta ci sembra ovvia: è la *discesa*. Ciò viene ben in luce se si fa un confronto con quel che in un altro sport, il cui ambiente naturale in una certa misura è lo stesso dello sci – vogliamo dire l'alpinismo – ha il corrispondente significato di punto saliente.

Nell'alpinismo l'elemento essenziale, il centro dell'interesse della vicenda sportiva è costituito dall'*ascendere*; nello sci esso corrisponde invece al *discendere*. Il motivo dominante nell'alpinismo è la conquista; raggiunta la vetta, il punto oltre il quale non si può andare più in alto, ha termine la fase che per l'alpinista, per lo scalatore di rocce o di pareti di ghiaccio, è davvero interessante (le deviazioni in senso tecnicistico-acrobatico di certo alpinismo recente possono essere lasciate da parte). Il contrario avviene nel caso dello sci: se si sale, è, più che altro, per discendere. Ore di fatica, occorrenti per raggiungere una certa alta quota, vengono affrontate unicamente per poter fare poi la «volata», l'*Abfahrt*, la veloce discesa in sci. Così nelle stazioni più moderne e mondane di sport invernali il problema è stato risolto nel senso del vero interesse degli sciatori con la costruzione di teleferiche, di seggiovie e di slittovie che li portano in alto senza fatica, a che con gli sci essi ridiscendano in pochi minuti e riprendano la stessa teleferica, oppure un'altra, per fare nuove discese finché per la giornata ne abbiano abbastanza. Corrispondentemente, laddove l'alpinismo è caratterizzato dalla *ebrezza dell'ascesa* in funzione di lotta e di conquista, lo sport dello sci è caratterizzato dall'*ebrezza della discesa* nella sua velocità e quasi diremmo nel suo tempo di caduta.

Quest'ultimo punto merita di esser messo in rilievo. Il rapporto di sé col proprio corpo è molto diverso nel caso della pratica dell'alpinismo e di quello dello sci. L'alpinismo comporta assai più un sentimento diretto del proprio corpo, equilibri, sforzi, slanci e mosse che presuppongono un controllo completo di esso, la manovra lucida e calcolata in tutte le sue forze di massa in rapporto ai varî problemi dell'arrampicamento e dell'ascesa, della scelta e della presa di un appiglio, della resistenza di un gradino tagliato nel ghiaccio vivo. Nello sci si tratta di cosa già diversa; il rapporto fra sé e il proprio corpo, legato agli sci, e lasciato senz'altro in balìa della forza di gravità, può paragonarsi al rapporto fra una automobile lanciata ad una data velocità e chi la conduce; una volta «partito», lo sciatore non ha più da fare che una cosa: guidarsi con adeguati movimenti al fine di regolare la velocità e la direzione, sviluppando una maggiore o minore maestria di riflessi (da rendere istintivi, sicuri, prontissimi attraverso un lungo, faticoso addestramento) che controllino la discesa, più o meno alla stessa guisa di un automobilista che provasse gusto nel lanciare la propria macchina a tutta velocità in una via affollata di persone e di altri veicoli senza rallentare, ma agendo con pronti riflessi per evitare questo o quell'ostacolo, per sfiorarlo, per giuocare quasi con esso e poi passar via e andar oltre nella corsa. L'impressione che dà chi è maestro nello sci è proprio questa.

Circa poi il lato più interno di una tale vicenda, ossia circa ciò che essa in definitiva dà allo spirito, bisogna ricordare l'impressione che prova chi

calza gli sci per la prima volta. È l'impressione di un sentirsi sfuggire il suolo da sotto i piedi, di un *cadere*. Una tale impressione si riaffaccia nel punto di padroneggiare le forme più difficili di questo sport: nelle discese velocissime, nel salto. Su questa base, non crediamo di sbagliarci dicendo che il significato più profondo dello sci è il seguente: la sensazione istintiva di paura fisica, col moto riflesso di un trarsi indietro o di aggrapparsi a qualcosa, che sorge nell'istante del cadere, viene vinta e trasformata in una sensazione di ebrezza, di piacere, e sviluppata nell'impulso a andare ancor più veloci e a giuocare in ogni modo con la velocità e con l'accelerazione che ai corpi imprime la forza di gravità. Così lo sci, sotto questo aspetto, vorremmo proprio definirlo come *una tecnica, un giuoco e una ebrezza della caduta*. Praticando questo sport si sviluppa di certo una forma di audacia o intrepidezza fisica, ma è una forma tutta speciale, ben distinta dall'audacia dell'alpinista, anzi ad essa opposta come significato: è una forma, diciamolo pure, essenzialmente «moderna».

Termine, questo, nel quale si riassume il significato simbolico dello sport dello sci, non solo, ma probabilmente anche la ragione profonda e riposta della sua sùbita popolarità. Fra le molte varietà dello sport lo sci è una di quelle che sono prive di ogni rapporto coi simboli della precedente visione della vita. Così, volendo utilizzare ancora il raffronto già fatto, mentre le antiche tradizioni di tutti i popoli sono ricche di simboli relativi alla montagna quale meta di ascese e luogo di trasfigurazioni – e ciò, malgrado l'inesistenza, in quei tempi, di una vera pratica alpinistica – in esse non si trova nulla di suscettibile a riannodarsi allo sport dello sci. Il fatto è che in questo sport è essenzialmente l'anima «moderna» che si sente a suo agio: anima ebbra di velocità, di «divenire», di un moto accelerato, per non dire frenetico, fino ad ieri celebrato come quello del «progresso» e della «vita intensa», laddove esso, sotto molti riguardi, altro non è stato che quello di un franare e precipitare. L'ebrezza di questo moto, congiunta ad una sensazione cerebrale e astratta di controllo di forze liberate e non più realmente possedute, è caratteristica pel modo moderno in cui l'Io coglie la più acre sensazione di sé stesso. Sia pure di riflesso, crediamo che proprio questo orientamento esistenziale abbia una parte nella passione per lo sci come sport e che lo caratterizzi soprattutto rispetto all'alpinismo – all'alpinismo quale traduzione fisico-sportiva dell'opposto simbolo, del simbolo dell'ascendere, dell'elevarsi, del vincere le forze della gravità, ossia le forze che si affermano nella caduta.

Il constatare tutto questo non conduce necessariamente ad un particolare giudizio di valore. Pel lato più esterno, si può anzi tributare lo stesso riconoscimento che s'impone nei riguardi di certi aspetti del «naturismo» diffusosi nei tempi ultimi; come uno degli sport invernali, lo sci se praticato seriamente (fuori dallo snobismo e dalla stupidità dei centri mondani di tale sport, col loro carnevale degli abbigliamenti e tutto il resto) può di certo giovare per compensare, in un certo modo, i danni che per l'organismo di molti uomini di oggi derivano dalla vita nelle grandi città e per

una certa attivazione psico-fisica della gioventù. Ma anche quando si avvertisse direttamente il lato interno della passione per lo sci proprio nei termini problematici da noi dianzi accennati, ciò non è detto che comporti, almeno per un certo tipo umano differenziato, una presa di posizione unicamente negativa. La massima che specie pei tempi attuali è da formularsi per un tipo del genere può valere perfino in un dominio così profano: è la massima di non rifuggire da nessuna esperienza, di sperimentare tutto, però mantenendo un distacco. *Tenersi al passo con l'onda*, convalidando la propria libertà (2).

(2) La massima è il nucleo essenziale di due opere: *Lo yoga della potenza* (1949), Edizioni Mediterranee, Roma[3], 1994; e *Cavalcare la tigre*. cit. (N.d.C.).

7. Il mito e l'errore dell'irrazionalismo

Se il culto della ragione ha caratterizzato l'epoca precedente, i tempi attuali stanno certamente nel segno di un irrazionalismo dalle forme molteplici. L'accento si è spostato su ciò che sembra essere irriducibile alla *ratio* e all'intelletto. È stata bandita una mistica della «Vita», dell'impulso vitale e della pura immanenza. Si è valorizzato tutto ciò che è esperienza immediata, pura esistenza, azione. Di contro alla pretesa di sovranità del pensiero chiaro è stato rivendicato il primato di ciò che nel profondo dell'essere umano è una realtà ad esso non riconducibile. Tipiche sono posizioni come quelle di un Ludwig Klages e di un Oswald Spengler, i quali sembrano non saper concepire, come spirito, *Geist*, null'altro che l'intelletto astratto, antagonista – per loro – della «vita» e dell'anima, di ciò che è legato al sangue, alla terra, al fondo originario dell'esistenza, di cui ora si dovrebbe riconoscere di nuovo il superiore diritto. L'esistenzialismo si trova sulla stessa linea quando proclama il primato dell'esistenza sull'essenza, l'essenza – di nuovo – venendo abusivamente identificata con la concettualità, con quanto ha relazione con le categorie dell'intelletto. È ovvio, poi, che l'orientamento generale della psicanalisi non è diverso: la sua caratteristica è la valorizzazione e la messa in evidenza di tutto ciò che essa ritiene essere originario per appartenere all'oscura regione dell'inconscio e del preconscio, dove essa colloca la vera forza motrice dell'essere.

In corrispondenza, nei tempi ultimi si è ridestato un interesse pel mondo dei miti e dei simboli, in quanto vi si vede l'espressione di un substrato psichico-vitale originario, irriducibile alla *ratio*. Un particolare posto occupa, in questo quadro, la teoria dei cosidetti «archetipi» di C. G. Jung, basata su una vera contaminazione irrazionalistica di questo concetto dell'antica metafisica.

È ben visibile, sotto più di un riguardo, il carattere polemico – polemico fino all'aggressività – dell'irrazionalismo moderno. Vi si esprime una rivolta contro quella razionalità che nell'epoca borghese era stata concepita come un principio d'ordine, come un simbolo di progresso rispetto ai tempi precedenti e come una garanzia di sicurezza anche per l'esistenza collet-

tiva, per via dell'eliminazione di tutto ciò che è arbitrario, accidentale e impulsivo che ci si attendeva dalla razionalità. In particolare, l'irrazionalismo si volge contro la visione meccanizzata e disanimata del mondo che ha fatto da fatale controparte a tutte le conquiste materiali dell'uomo moderno. Già questo carattere polemico dell'irrazionalismo impone la diffidenza da nutrire verso ogni fenomeno a carattere semplicemente reattivo – con le reazioni, quasi sempre, ad uno squilibrio sostituendosene semplicemente un altro senza giungere a qualcosa di veramente positivo. Sarà dunque opportuno svolgere qualche considerazione sulle relazioni fra il razionale e l'irrazionale.

Anzitutto è da dirsi che l'irrazionalismo partecipa dello stesso errore del razionalismo in quanto ritiene che la sfera del pensiero astratto e della razionalità possegga una realtà propria. Così al razionale viene contrapposto l'irrazionale, all'intelletto la «vita», o l'esistenza, o l'istinto, o l'inconscio, e al disopra di queste antitesi limitatrici sembra che non si sappia concepire null'altro. Tutto ciò attesta una precisa caduta di livello e fa sì che ci si muova entro un circolo vizioso.

Invece si deve tener per fermo che sia la «ragione» con le varie forme della coscienza intellettualistica moderna, sia la sua controparte irrazionale non rappresentano nulla di originario, sono i prodotti di una dissociazione, prodotti solidali epperò privi di realtà propria. La loro opposizione è vera solamente da un certo punto di vista e nel presupposto, appunto, della dissociazione di una unità superiore e anteriore all'uno e all'altro dei due termini. Questa unità è il vero centro dell'essere umano nel suo stato *normale* – normale in senso superiore. Ed essa non cade per nulla in una regione crepuscolare alla quale si può giungere quasi con una approssimazione al punto zero della coscienza personale, come secondo le divagazioni dello Jung circa il cosidetto «processo di individuazione» e circa l'unico luogo dove si potrebbe celebrare un equivoco connubio del conscio con l'inconscio collettivo. Essa deve venire definita, invece, come lo spirituale nel senso proprio e legittimo.

Esiste una certa filosofia della civiltà per la quale nelle origini il luogo del pensiero chiaro sarebbe stato tenuto da una attività fantastica creatrice di miti e di imagini variamente sature di cariche emozionali. Solo in un periodo successivo (successivo in senso storico e cronologico per gli uni, in senso «ideale» per gli altri) si sarebbe differenziata la coscienza intellettuale che dalla nebulosità dell'esperienza mitica avrebbe tratto le forme chiare e nude dei concetti quali li conosce essenzialmente la filosofia. In origine, pertanto, vi sarebbe stata una unità o, per meglio dire, una promiscuità fra ciò che doveva poi differenziarsi da un lato nell'immediatezza dell'attività creativa artistica, dall'altro nella mediatezza del pensiero riflesso razionale. Analoga è l'accennata veduta dello Spengler facente da sfondo generale a tutta la sua morfologia delle civiltà: l'originario sarebbe la pura esperienza vissuta nel segno del *tempo*, lo stadio successivo sarebbe il mondo dello *spazio* e della natura che prende forma attra-

verso le categorie dell'«essere sveglio». Anche queste teorie procedono da un fondamentale disconoscimento della realtà di fatto, sono divagazioni di una speculazione arbitraria alla quale è ignota l'esperienza centrale di quell'uomo «tradizionale» che deve considerarsi come l'uomo vero, normale.

Nelle origini – in genere, e in particolare nel ciclo di tutte le civiltà superiori indoeuropee – è esistito e ha avuto una funzione centrale un ideale essenzialmente spirituale e superrazionale della conoscenza, ideale che potremmo chiamare della chiarezza metafisica. Esso si esprime in tutto quel che il mondo antico conobbe o adombrò nel simbolismo della luce, della chiarezza uranica, delle regioni e degli enti di un supermondo. Ciò non aveva a che fare con la «ragione», ma altrettanto poco con l'irrazionale, con la semplice fantasia o con le proiezioni dell'«inconscio collettivo». Si potrebbe parlare, qui, di un nucleo *olimpico* corrispondente all'elemento effettivamente primario di tutte le antiche civiltà superiori, delle loro mitologie, in una certa misura anche di varie loro istituzioni. Rifacendosi alla stessa civiltà greca dell'epoca storica, termini, come λόγος e νοῦς assai inadeguatamente potrebbero venire tradotti con «ragione» e «intelletto» nel senso moderno. Essi rimandano essenzialmente al piano metafisico, mentre il significato intellettualistico appartiene ad un periodo relativamente recente e deve essere riferito a qualcosa, come un riflesso o una trasposizione. Ciò appare in modo particolarmente chiaro nella concezione ellenica del κόσμος νοητός (mondo intelligibile, al quale vennero associati gli «archetipi» nel senso genuino e non junghiano), dove l'aspetto intelligibile era connesso a quello ontologico e metafisico in una esperienza unitaria fondamentale.

Vi è stata unanimità nel riconoscere un essenziale «contenuto intelligibile» anche nei miti e nei simboli, ma ciò non nei termini di una speculazione filosofica e di una chiarificazione razionale o erudita tardiva dell'irrazionale e del fantastico. Si trattava invece di un ordine superiore e oggettivo di significati, come articolazioni di una vera e propria supercoscienza innalzantesi in uno spazio privo di storia, nel mondo dei principî, ἀρχαί. Su tale piano l'atto dell'intelletto faceva effettivamente tutt'uno, per consustanzialità, con l'atto dell'essere: in un senso reale e non come in certe teorie moderne della conoscenza prive di riscontro con una esperienza effettiva. (I nostri riferimenti terminologici greci non debbono far pensare che si tratti di vedute esclusivamente greche: sono validi solamente perché a tale riguardo nella tradizione greca è stato espresso con maggiore chiarezza ciò che è stato proprio anche ad altre civiltà).

A tale stregua si può anche concepire che ai miti e ai simboli fosse proprio uno speciale potere, che essi si manifestassero anche come forze, trasportando l'animo e «integrando» tutte le facoltà dell'essere umano: come il Vico vide più o meno nei riguardi delle «età eroiche», sinonimo, per lui, appunto di «età mitiche». Ciò equivale a dire che essi contenevano anche quella forza, quel potenziale, che viene attribuito all'«irrazionale». Si trattava di un tipo di esperienza che coglieva secondo un signifi-

cato superiore e in una luce intelligibile quel che si presenta sotto le parvenze sensibili. Questa esperienza non aveva un confuso carattere «mistico», ma quello di un atto in senso superiore e comportava essenzialmente la distruzione, l'arsione di tutto ciò che è infrasensibile e inconscio. Così abbiamo parlato di «articolazioni di una supercoscienza» – e da ciò si vede il carattere assolutamente deviato delle accennate interpretazioni del mito e del simbolo in chiave di irrazionalità vitale e di inconscio. È importante, appunto, che dalla constatazione di questa controparte dinamica dei miti del mondo tradizionale non si inferisca ad un loro contenuto puramente irrazionale e emotivo. In essi, sia questa controparte, sia il loro altro aspetto come imagini e forme della fantasia debbono essere considerati come subordinati. Il nucleo essenziale era situato su un piano diverso, soffuso dalla luce di quel che è metafisico e originario.

Ci rendiamo conto che per molti lettori non sarà facile afferrare tutto ciò, trattandosi di visuali andate da tempo perdute e estranee alla corrente «cultura». Ma questi riferimenti sono essenziali e indispensabili per orizzontarsi e riconoscere anche il senso vero dell'irrazionalismo contemporaneo.

Nel campo della storia della civiltà è dunque assolutamente errata la teoria di una «èra mitica» irrazionalisticamente concepita e messa nelle origini (è, questa, una teoria che fa da degno riscontro al darwinismo, e anche un Benedetto Croce ha messo mano ad essa nell'«interpretare» Gian Battista Vico). Però bisogna riconoscere che possono esservi stati casi in cui ciò che idealmente è secondario, praticamente sia venuto in primo piano in certi strati o periodi di una civiltà antica, per cui del mito è stato vissuto soprattutto l'aspetto fantastico, emotivo e sub-razionale. In simili casi ci si trova dinanzi ad una degenerescenza del tipo originario di una esperienza e di una conoscenza che potettero mantenere i loro caratteri schietti e normali solamente in alcune *élites* a carattere chiuso.

Lo stesso è da dirsi pel mondo dei popoli primitivi i quali, in gran parte, non sono che i resti degenerescenti e crepuscolari di culture antichissime scomparse. Allo stesso modo che in essi al tipo superiore del sapiente e dell'iniziato è subentrato quello dello stregone, del *medicine man* e dello sciamano, del pari nel loro mondo è da constatarsi qualcosa come una demonizzazione del simbolo e del mito in una specie di coscienza notturna. Per così dire, di simbolo e mito in essi non sono sopravvissuti che i cadaveri psichici e magici, che gli spettri, sotto le specie di complessi dinamici privi del loro nucleo spirituale, luminoso e intelligibile, e agenti in oscure estasi. Di ciò non hanno avuto alcuna idea gli etnologi ed anche molti storici delle religioni, i quali hanno fatto di ogni erba un fascio a causa della loro mancanza di principî, senza rendersi conto della contaminazione propria al mettere il materiale raccolto fra le tribù selvagge accanto alle testimonianze di civiltà superiori; certe corrispondenze puramente formali, simili a quelle fra un oggetto e la sua ombra, li portano alle confusioni più deprecabili. Aggiungiamo che a quel che è contenuto nel subconscio del-

l'uomo civilizzato e che prorompe nel caso di crisi e di collassi nevrotici devesi riconoscere lo stesso carattere di quei residui, donde la possibilità di stabilire dei paralleli fra il mondo dei primitivi e quello della psicopatologia. Sono corrispondenze che valgono solamente in questo quadro, ossia su questo piano comune di forme residuali regressive e degenerescenti. Non vi è nessuna relazione col livello che a simboli e miti è stato proprio in civiltà superiori ad orientamento metafisico, pei quali vale invece quanto abbiamo detto più sopra.

Per un ulteriore chiarimento si possono indicare brevemente le fasi del processo di discesa verificatosi nel corso dei tempi storici. Al principio sta, dunque, ciò che abbiamo chiamato l'ideale olimpico della luce sovrasensibile, luogo della conoscenza superiore, superrazionale. Come è noto, la filologia comparata lo ha ritrovato negli stessi nomi, sortiti da un'unica radice legata all'idea della luminosità, con cui varie civiltà superiori di origine indoeuropea designarono la divinità: Dyaus, Deus, Zeus, Thiuz, ecc. Non mancano, però, paralleli anche in altre aree culturali; si può ricordare, ad esempio, la concezione del Thien e del Grande Yang luminoso della tradizione estremo-orientale. A questo stadio sono da riportarsi l'oggetto più alto della esperienza conoscitiva, il contenuto metafisico del mito e del simbolo. Lo stadio successivo è caratterizzato dal fatto che la veste mitica di tale contenuto s'inspessisce e, in parte, si autonomizza. Questo è il luogo delle varie personificazioni mitologiche, il significato interno, o contenuto intelligibile, delle quali si oscura sempre più in una esperienza semplicemente religiosa, mitologizzante e, alla fine, perfino estetizzante, come si vede nel declino dell'Ellade e anche a Roma. Quale effetto di una prima dissociazione è constatabile anche l'attività di una fantasia che, per così dire, agisce ormai a vuoto, ossia che è priva di un contenuto oggettivo (sovrasensibile) e che si sviluppa nella direzione soggettivistica della semplice arte. È in relazione a questi sottoprodotti che, notiamolo di passata, ha preso forma quella concezione del simbolo e del mito come forme fantastiche arbitrarie e irreali che ha predominato per lungo tempo nella cultura corrente.

Invece sulla direzione centrale, né irrazionale né estetizzante, per quel che riguarda l'Occidente il punto di svolta è dato da quegli aspetti del pensiero greco nel quale date concezioni – per primo, quella del «mondo intelligibile», κόσμς νοητός, e dei principî come realtà metafisiche, ἀρχαί, – perdettero il loro significato di simboli del dominio di una conoscenza sacra, per assumere il significato di costruzioni speculative, concettuali: ambiguità, questa, che si può rilevare già in Platone e che solo in parte fu superata dai neo-platonici. Ciò doveva ripetersi successivamente con la scolastica medievale, il razionalismo della quale diede in una meccanica di concetti più o meno disanimati i contenuti dell'esperienza sovrarazionale che si celavano dietro a varie figurazioni e ipostasi della teologia. Procedendo su questa stessa direzione ci si avvicina al razionalismo vero e proprio; l'ideale tradizionale della chiarezza sovrasensibile dà

luogo a quello della «luce naturale» e dell'evidenza razionale (Descartes). Si afferma la tendenza a concepire la ragione come una facoltà indipendente capace di trarre da sé medesima i principî per una certezza nell'ambito conoscitivo, per una norma di azione nel campo pratico, per un ordine nel campo sociale e politico.

Nei successivi sviluppi si possono distinguere tre direzioni generali. La prima è quella di astrazioni speculative e dialettiche sempre più lontane sia dallo spirito, sia dalla realtà concreta, e corrisponde al dominio della filosofia moderna. La seconda direzione è caratterizzata dal degradarsi dell'intelletto in un uso sempre più pratico e pragmatistico, dal suo ridursi a strumento della conoscenza scientifica positiva e delle sue applicazioni (nella matematizzazione e nel coordinamento dei dati dell'esperienza sensibile, nell'organizzazione della tecnica e della tecnologia). La terza direzione è, infine, quella dell'illuminismo e delle sue derivazioni come «pensiero critico» moderno – è la direzione aggressiva lungo la quale il pensiero intellettualistico in combutta con l'individualismo e coi varî movimenti rivoluzionari e antitradizionali, spesso con lo stesso scientismo, si è fatto l'organo per delle distruzioni e per una sconsacrazione dell'esistenza presentate come una liberazione dell'uomo e dello spirito umano dall'«oscurantismo».

Riferendoci a questa terza direzione, in altra occasione abbiamo indicato quanto sia indicativo il mutamento di significato che ha subìto il termine «illuminismo» (1). Noi abbiamo rilevato come in origine esso avesse relazione con un ordine di idee analogo a quello dianzi accennato; non si trattava né di «filosofia», né di una ideologia sociale. Gli «illuminati» erano coloro che avevano ricevuto l'illuminazione spirituale tanto da partecipare ad una conoscenza trascendente le comuni facoltà umane. Ci si può riferire a ciò che la scolastica designò come *intuitio intellectualis*, l'induismo come *vidyâ*, il buddhismo come *prâjña* o *bhodi* e via dicendo. Per la sua stessa natura questa forma di esperienza può essere soltanto la prerogativa di pochi eletti; così è evidente che la dottrina dell'«illuminazione» aveva il suo giusto posto unicamente in un quadro gerarchico e aristocratico, e per ciò stesso tradizionale.

L'inversione subìta dal termine «illuminismo» può essere resa tangibile considerando la relazione fra dogma e illuminazione. Il dogma nelle religioni positive e soprattutto in quella cattolica ha tratti analoghi a quelli del mito. In esso il contenuto intelligibile non è dato direttamente, si presenta come un oggetto non della conoscenza ma della fede (talvolta in connessione con una «rivelazione»), con una autorità che lo sottrae a ogni critica e discussione. Questa forma non è essenziale, ma è dovuta a speciali circostanze e a considerazioni d'ordine pratico, le stesse conoscenze in

(1) Cfr. *Il mistero del Graal* (1937), Edizioni Mediterranee, Roma[5], 1997, § 29 (N.d.C.).

civiltà di tipo diverso essendo state fatte valere anche altrimenti. La situazione specifica che in Occidente dopo l'antichità ha condotto alle forme dogmatiche è una certa degradazione spirituale dell'uomo europeo più recente, una sua spiccata propensione per l'individualismo e l'anarchia intellettuale. A che determinate conoscenze divenute, a partire da un dato periodo storico, trascendenti i limiti della comune capacità d'intelletto, fossero difese da ogni attacco profano non vi era altro modo che presentarle sotto forma di dogma. Giustamente René Guénon scrive: «Vi sono delle persone che per non "divagare" nel senso etimologico della parola hanno bisogno di essere tenute strettamente in tutela, mentre altre non ne hanno bisogno alcuno; il dogma è necessario solo per le prime e non per le seconde, allo stesso modo – per prendere un altro esempio di carattere un po'diverso – l'interdizione dell'uso delle imagini è necessaria soltanto per quei popoli che, per via delle loro propensioni naturali, sono portati ad un certo antropomorfismo [nel concepire il sacro]».

Ora, l'illuminazione va considerata come ciò che, in via di principio, nel caso di una sua particolare qualificazione può rendere un essere tale da non aver più bisogno di dogmi e quindi libero, fuor dallo stato di tutela. Chi conosce qualcosa per evidenza diretta non ha bisogno di «credere», perché egli «sa», ed è libero. Egli si troverà *di là* dal dogma, non *contro* il dogma. Per via diversa, riconoscerà le stesse cose. E la sua «ortodossia» sarà più salda di quella di qualsiasi altro perché ha radici interne; anche con la migliore volontà un «divagare» a lui riuscirebbe impossibile.

Questi sono i veri rapporti intercorrenti in via normale fra «illuminismo» e dogma. Si potrebbe perfino dire: l'illuminazione giustifica il dogma (ci riferiamo sempre a quel genere di dogma che ha una relazione reale con l'ordine metafisico) epperò anche tutto ciò che in una tradizione positiva, con riguardo alla massa, deve rivestire forma di autorità e di vincolo. Si ha invece un gravissimo pervertimento nel punto in cui l'esigenza di portarsi di là dal dogma viene affermata partendo dalla ragione, facoltà, questa, semplicemente umana e quindi incapace d'innalzarsi da sola verso qualcosa di come che sia trascendente, e quando quella esigenza viene ammessa indiscriminatamente pel primo venuto. È a questo punto che la diga si spezza e che l'«illuminismo» caratterizza i «liberi pensatori», il pensiero critico e razionalista costituitosi arbitro di un dominio suo proprio dove doveva inevitabilmente prevalere quell'individualismo, a prevenire il quale la tradizione in date circostanze ha dovuto rivestire forme dogmatiche. Questa è la genesi del significato corrente ma distorto che nella storia delle idee ha assunto la parola «illuminismo».

Così stando le cose, si comprende come gli «illuminati», coloro che contrapponevano il «lume naturale» della libera ragione umana all'«oscurantismo dogmatico», facessero fronte comune coi rivoluzionari, coi liberali, coi sovversivi intellettuali e sociali, coi massoni moderni e infine con gli anticattolici atei e con altre forze antitradizionali. Questo singolare stato di cose si delineò, in modo assai chiaro, alla vigilia della Rivoluzione Fran-

cese, periodo nel quale al fianco di miscredenti e di scettici sul tipo di un Voltaire, di un Diderot, di un d'Alembert e degli altri Enciclopedisti, si trovò un gruppo di presunti iniziati e di apostoli del sovrannaturale, gli uni e gli altri sotto il segno dell'«illuminismo» (2).

Dopo questa digressione chiarificatrice, riprendiamo le precedenti considerazioni. L'accentuazione e il predominio dell'intelletto secolarizzato, del razionalismo e delle altre tendenze astratte o pratico-tecniche già accennate del pensiero occidentale, dovevano provocare alla fine una insurrezione di tutte le forze di una esistenza ormai staccata da ogni superiore punto di riferimento che gli schemi razionali non potevano più contenere e che erano state disconosciute e soffocate. Ma qui è nato l'equivoco. Perduto il senso di ciò di cui la razionalità è soltanto il riflesso irreale e il surrogato, si è cercato non nel superrazionale ma nel sub-razionale ciò che l'intelletto, divenuto sinonimo di pensiero raziocinante, non può dare. Così il risultato è stato il passaggio da un errore ad un altro. Al precedente culto superstizioso della *ratio* è andato a sostituirsi quello della «vita», del «divenire» o dell'«inconscio», e, cosa ancor più grave, si è finiti col confondere lo spirito con qualcosa che, in fondo, come tutto ciò, non corrisponde se non alla parte naturalistica e perfino prepersonale dell'essere umano. È del tutto giusto ciò che a tale riguardo ha rilevato René Guénon: dopo che il razionalismo, il materialismo e il positivismo del secolo scorso han fatto sì che il singolo si chiudesse a quel che sta *al disopra* dell'uomo (e qui sta anche il contributo dato dall'«illuminismo» distorto), queste nuove correnti vanno ad aprirlo a ciò che sta *al disotto* di lui. Soprattutto l'inconscio è divenuto un sacco che accoglie cose d'ogni genere. Una distinzione metodologica fondamentale, come quella fra inconscio e superconscio, viene oggi completamente trascurata. Da qui, anche, l'interpretazione deviata del mondo delle origini e la confusione generale che regna nei riguardi dei varî aspetti e delle varie dimensioni propri, secondo l'insegnamento tradizionale, a simbolo e mito.

Infine, vi è da far cenno al prodotto ultimo della regressione irrazionalistica, ossia al mito identificato con l'«idea-forza». Oggi può constatarsi un tipo umano pel quale i principî sono divenuti astrazioni le quali non gli dicono più nulla e che attribuisce alle idee un valore solamente in quanto, come parole d'ordine, possono suscitare stati emotivi. Questo è appunto il significato che alcuni oggi hanno attribuito alla parola «mito»: il mito, concepito come un complesso di cui non si può rendere conto in termini razionali, che è da valutare non alla stregua del suo contenuto oggettivo e di verità bensì in quanto «agisce» come centro di cristallizzazione di forze irrazionali e emotive (degli individui e delle masse): azione, nella

(2) Queste idee sono state ulteriormente sviluppato nell'ultima parte del nostro libro *Il mistero del Graal*, cit.

quale proprio quei «cadaveri» di antichi, autentici miti (qui ci si può riferire anche agli «archetipi» junghiani) spesso hanno una parte invisibile e sinistra. Su tale piano i miti si confondono anche con le parole d'ordine ideologiche della politica, dei partiti, della democrazia e della demagogia. E si può constatare questo singolare capovolgimento: l'antica umanità è stata accusata di essere «mitica», ossia di aver vissuto e di aver agito soggiacendo a semplici complessi fantastici e irrazionali. La verità è, invece, che se è mai esistita una umanità «mitica» in questo senso negativo, essa è di certo proprio l'umanità contemporanea: esattamente quelle grandi parole scritte con la maiuscola – cominciando con Popolo, Progresso, Umanità, Società, Libertà e tante altre che hanno suscitato incredibili movimenti di massa e che presso ad una fondamentale paralisi di ogni capacità di giudizio lucido e di critica nel singolo hanno avuto le conseguenze più disastrose – tutte queste parole presentano oggi il carattere di miti, anzi, meglio sarebbe caratterizzarli come «favole», perché etimologicamente «favola», da *fari*, significa quel che corrisponde ad un semplice parlare, cioè vuote parole. Questo è il livello sul quale si trova la cosidetta umanità evoluta e illuminata dei nostri giorni.

Riassumiamo. Dall'insieme delle precedenti considerazioni, che hanno dovuto necessariamente rifarsi ad orizzonti inusitati per la maggior parte dei nostri contemporanei, risulta chiaramente quanto sarebbe importante tornare ad avere un'idea della direzione giusta e *centrale* di là dalle antitesi fittizie dovute ad un processo di dissociazione. Occorrerebbe ritrovare la via verso ciò che nell'essere umano è superiore ed anteriore sia a «vita», sia a *ratio* e che ha il carattere di una presenza luminosa attiva. Secondo la veduta tradizionale a questo principio è proprio anche un potere di forma e di comando, un'azione trasportante e determinante su tutte le energie della vita: sulla qual base può constatarsi, nelle «età eroiche», un'unica corrente formatrice nel dominio sia del sacro, sia dell'etica, sia del diritto, sia della fantasia creativa. Naturalmente, ad un rivolgimento generale in tal senso oggi non è affatto il caso di pensare. Però resta possibile trarre dalle idee qui accennate dei criteri di giudizio e di valutazione, tanto da veder chiaro, da prevenire confusioni e deviazioni, da assicurare uno spazio libero a eventuali influenze orientatrici nel senso giusto, il fine essendo allora una nuova crescenza verso quella regione interiore dove l'uomo può ritrovare il centro vero, luminoso e sovrano di sé stesso.

8. L'idea olimpica e il diritto naturale

Dagli esempi indicati nei precedenti capitoli è apparso che per avere un senso preciso di molti fenomeni dell'epoca contemporanea spesso è necessario assumere come punto di riferimento idee e principî propri ad un precedente mondo, a quello che noi sogliamo chiamare il mondo della Tradizione. Ciò vale anche pel dominio politico e sociale. Oggi non si ha quasi più un'idea del livello a cui si è scesi per effetto delle forze e dei miti che han preso la mano nell'Occidente moderno. Di molte strutture e concezioni la dimensione interna e il senso profondo sfugge, appunto per l'inesistenza di punti adeguati di riferimento e di quella *distanza* che è la condizione di ogni visione chiara.

La decadenza dell'idea di Stato, l'avvento della democrazia, l'idea «sociale», anche il nazionalismo come fenomeno di massa rientrano in questo complesso. Non si ha il senso di quel che tutto ciò significa. Già in altra sede ci siamo occupati dell'argomento (1) ed abbiamo ricordato che la veduta generale da cui si deve partire per orientarsi è quella della dualità fra «forma» e «materia». La «forma» classicamente ha avuto il significato di spirito, la materia quello di natura, la prima legandosi all'elemento paterno e virile, luminoso e olimpico (nel senso di questo termine che sarà ormai chiaro al lettore), l'altra all'elemento feminile, materno, puramente vitale. Lo Stato corrisponde alla «forma»; popolo, *demos*, massa corrispondono alla «materia». In una situazione normale il principio forma, concepito in un certo modo come dotato di vita propria e come trascendente, ordina, frena, limita e conduce verso un superiore livello ciò che si lega al principio materia. La «democrazia» nel senso più vasto comporta non solo la dissociazione di quella sintesi fra i due principî che definisce ogni organizzazione superiore, ma altresì l'autonomizzarsi e il predominare del principio materiale – popolo, massa, società – verso il quale ora si sposta il centro di gravità. Allora dello Stato non resta più che l'ombra: è lo Stato svuotato, ridotto alla mera struttura «rappresentativa» e ammi-

(1) Nel nostro libro *Gli uomini e le rovine*, cit., cap. 3.

nistrativa del regime democratico, è il cosidetto Stato di diritto nel quale un insieme di statuizioni astratte, il senso originario delle quali è andato perduto, costituisce l'estremo punto di riferimento normativo, infine è lo «Stato socialista del lavoro» o dei «lavoratori», e simili. Da questa mutilazione derivano il materialismo di fondo e il carattere puramente «fisico» delle moderne organizzazioni sociali. Manca qualsiasi base a che ogni attività acquisti un significato superiore, a che la «vita» tenda a partecipare a quel che è più che vita, secondo le vie e le discipline conosciute in altri tempi. Se oggi si chiede al singolo di servire, di non considerare soltanto i suoi interessi personali egoistici, lo si fa unicamente in nome della «società», della «collettività», ossia di astrazioni e, in ogni caso, di qualcosa che non comporta affatto un innalzamento qualitativo di livello, il materialismo non essendo di certo rimosso col passaggio dall'individuo alla società e alla collettività, esso potendo anzi risultare rafforzato con questo spostamento. Nel libro già accennato si potranno trovare ulteriori svolgimenti di questo ordine di idee.

Qui ci soffermeremo su un punto particolare, su ciò che viene chiamato il «diritto naturale», diritto il quale ha avuto una parte di rilievo nelle ideologie sovvertitrici moderne. Il fondo ultimo di questa idea è una concezione utopico-ottimistica della natura umana. Secondo la dottrina del diritto naturale, o giusnaturalismo, circa il giusto e l'ingiusto, il lecito e l'illecito, esisterebbero dei princiрî immutabili congeniti nell'umana natura epperò universali, che ciò che viene chiamato la «retta ragione» potrebbe sempre direttamente riconoscere. L'insieme di tali principî sta a definire il diritto naturale, che a tale stregua va a rivestire più o meno gli stessi caratteri della morale, per cui ad esso si vorrebbe riconoscere una autorità, una dignità e una forza intimamente imperativa che il «diritto positivo» – ossia quello posto dallo Stato – non possederebbe. Così partendo da esso, si è potuto mettere sotto accusa lo Stato o almeno menomarne l'autorità, perché le sue leggi sarebbero giustificate da mera necessità, non avrebbero un crisma superiore, dovrebbero essere misurate, nella loro legittimità, dal «diritto naturale». La stessa Chiesa cattolica ha seguìto quest'ordine di idee, a ragion veduta, polemicamente, ossia per opporsi al principio della pura sovranità politica in nome dei cosidetti «diritti naturali dell'uomo», i quali poi nell'edizione moderna fanno più o meno tutt'uno con gli «immortali principî» giacobini dell'89. Del diritto naturale la Chiesa spesso si è fatta custode e vindice, appunto per arrogarsi una posizione sopraelevata di fronte allo Stato.

Che qui ci si muova fra mere astrazioni, ciò risulta già dal fatto che dopo secoli e secoli di controversie nessuno è mai giunto a definire esattamente e univocamente quale sia la «natura umana» al singolare, la *naturalis ratio*, e il criterio oggettivo per giudicare che cosa è davvero conforme ad essa. In essenza, ci si è potuti riferire unicamente ad alcuni principî elementari che si giudicano tacitamente necessari affinché la vita consociata sia possibile (così Grozio parlò di «ciò che conviene alla natura umana

ragionevole e *socievole*»). Ma proprio qui sta l'equivoco: di fatto, sono concepibili e sono esistiti diversi tipi di unità sociale, e i presupposti «naturali» degli uni non sono gli stessi, o solo in parte sono gli stessi, di quelli degli altri. D'altronde, nel punto di abbandonare la formula generica e di definire il diritto naturale, il quale dovrebbe essere unico e universale, ad esso ora è stato aggiunto, ora è stato tolto l'uno o l'altro principio, a seconda degli autori e dei tempi. Ad esempio, il giusnaturalismo del XVII e del XVIII secolo ben si è guardato dal ricordarsi di alcune idee che gli antichi autori includevano senz'altro nel «diritto naturale»; per fare un caso, nel mondo classico il diritto naturale spesso non escludeva l'istituto della schiavitù.

Non si può contestare, però, che dovunque si parla di diritto naturale si ritrova, malgrado tutto, un certo comun denominatore, un nucleo con caratteristiche tipiche il quale peraltro non corrisponde affatto alla natura umana in genere bensì ad una *data* natura umana, in relazione alla quale la stessa «società» assume una forma e un significato tutto particolare. Il diritto naturale non è per nulla il diritto al singolare, valido ed evidente dovunque e per chiunque, ma è solamente *un* diritto, la speciale concezione che del diritto ebbero un determinato tipo di civiltà e un determinato tipo umano. Quanto all'idea, che questo diritto a differenza del diritto politico corrisponda alla volontà divina, o sia normativo in sé stesso, o si radichi nella coscienza dell'uomo quale essere razionale, e via dicendo, fino a giungere al cosidetto «imperativo categorico» di Kant, tutto ciò è pura mitologia, è un apparato speculativo al servizio di coloro che difendono e che cercano di far prevalere ciò che corrisponde ad una data mentalità e ad un dato ideale del vivere consociato (2).

Il carattere etico, se non pure sacro, attribuito al diritto naturale lo si nega al diritto positivo, nato dalla «necessità», si dice, se non addirittura dalla violenza – come *magis violentiae quam leges* si giunse, infatti, talvolta ad intendere le istituzioni del diritto politico positivo. Che tutto ciò appartenga al modo di vedere di una civiltà entrata già nella fase laica e razionalistica, è abbastanza evidente. Infatti, è cosa accertata che nelle origini non si conobbe mai una legge puramente politica, un diritto puramente «positivo»; nelle origini, ogni diritto fu uno *ius sacrum*, traente gran parte della propria autorità normativa da una sfera non soltanto umana. Ciò valse nell'ordine delle costituzioni politiche più varie, nelle città come negli Stati

(2) Vale ricordare un esempio storico significativo dell'origine di certo diritto naturale. Dalla Corona inglese erano stati riconosciuti via via ai cittadini certi diritti in sede puramente politica, come conseguenza di conflitti e di vicende varie. Questi diritti da Locke e nella dichiarazione americana di indipendenza vennero assolutizzati e ricevettero addirittura un fondamento teologico: questi diritti storici furono trasformati in «diritti naturali» anteriori e superiori a qualsiasi società politica, inalienabili e conferiti da Dio alla creatura.

e negli imperi, e la stessa scienza attuale dell'antichità ha dovuto riconoscerlo. Tale situazione doveva essersi già offuscata nelle coscienze per via di un processo d'involuzione quando si andò a contrapporre il diritto naturale al diritto positivo, riservando al primo e negando al secondo una origine e un carattere etico e spirituale. E sarà anche opportuno accennare, di passata, come a tale punto ci si trovi di fronte ad un paradossale capovolgimento di valori: distinti gli uomini che vivono *more barbarorum*, naturalisticamente, fuor dall'orbita dell'una o dell'altra civiltà superiore, da quelli che vivono in un ordine positivo, ben articolato, gerarchico, centrato nell'idea dello Stato, la conclusione è che i primi sarebbero in vantaggio sui secondi, sarebbero essi a vivere secondo la *naturalis ratio* e a seguire la cosidetta «legge di Dio scritta nel cuore degli uomini», mentre gli altri non renderebbero ossequio che a norme nate da necessità, revocabili, imposte solo dall'uomo all'uomo. Da tutto ciò, gli apologeti del «buon selvaggio», Rousseau e compagni trassero le logiche conseguenze.

Stabilito dunque che nelle leggi particolari degli antichi Stati l'antitesi fra diritto naturale e diritto positivo era inesistente, che ciò che viene chiamato diritto naturale non riveste nessuna particolare dignità ma è solo uno speciale diritto, mirante ad un dato tipo di unità sociale, è da considerare ora, in particolare, ciò che in un certo modo è la «costante» di tutte le teorie giusnaturalistiche, ossia l'*egualitarismo*. Secondo il diritto naturale tutti gli uomini sarebbero uguali, anzi l'eguaglianza, secondo un piano, non si restringerebbe ai soli esseri umani, in un certo modo varrebbe anche per tutti gli esseri viventi. Il diritto naturale proclama l'indiscriminata, intangibile, innata libertà di ogni singolo. Così nell'antichità dallo stesso Ulpiano fu accusata l'assurdità giuridica della *manumissio*, ossia dell'affrancamento degli schiavi, lo stato di schiavitù, secondo il diritto naturale quale egli lo concepiva, non esistendo. Nelle sue forme attenuate il diritto naturale si è legato ad una concezione comunistica della proprietà – *communis omnium possessio* – procedente logicamente dall'idea, che uguale è il diritto degli uguali. Un dettaglio che, come subito vedremo, è rivelatore: secondo l'antico diritto naturale chi è nato da unioni puramente naturali, illegittime, veniva giudicato esser figlio non del padre ma della madre negli stessi casi in cui non si presentavano difficoltà per l'accertamento della paternità.

Si deve ad un geniale studioso dell'antichità, J. J. Bachofen, quasi completamente dimenticato dall'attuale cultura, l'individuazione dell'idea-chiave da cui procede tutto questo modo di vedere (3). Egli l'ha indicata nella concezione «fisico-materna» dell'esistenza. Ci si deve riferire ad un tipo di civiltà la quale non seppe concepire nulla di più alto del principio fisico della generazione e della fecondità naturale, personificato, sul piano religioso e mitologico, da divinità materne e soprattutto dalla Madre Terra,

(3) Cfr. J.J. Bachofen, *Il matriarcato*, Einaudi, Torino, 1988-1990, 2 voll. (N.d.C.).

Magna Mater. Di fronte alla Madre generatrice tutti gli esseri sono uguali. Il suo diritto non conosce esclusivismi o differenze, il suo amore aborre ogni limite, la sua sovranità non ammette che il singolo si arroghi un diritto particolare su ciò che «per natura» appartiene collettivamente a tutti gli esseri. Quel che il singolo è, come individuo distinto, secondo diversità, qui appare irrilevante. La qualità di «figlio della Madre» va ad assicurare un intangibile, sacro, uguale diritto ad ognuno. All'eguaglianza si accompagna l'intangibilità fisica e, nel complesso, viene definito come «conforme alla natura» un ideale specificamente fraterno-sociale della vita organizzata. A tutto ciò non si connette necessariamente un esplicito matriarcato. Le origini possono venire obliate, lo sfondo religioso ctonio (legato alla «terra») può rendersi del tutto invisibile, e sussistere, tuttavia, in un determinato spirito e *pathos*, in una interna conformazione: come ne è il caso quando si fanno valere in sé stessi, in astratto sul piano razionalistico, i principî del diritto naturale.

Si sa tutto ciò che nel diritto più antico di Roma è irriducibile ad un tale ordine di idee: la patria potestà, l'autorità virile, gentilizia, senatoriale e consolare, la concezione stessa dello Stato e, alla fine, la teologia dell'*imperium*. Così a Roma è da constatarsi una antitesi: vicino ad un diritto e a istituzioni corrispondenti a questo orientamento troviamo forme singole le quali, con la controparte di speciali culti, attestano la loro appartenenza agli strati di quella antica civiltà mediterranea che in genere si può chiamare *pelasgica*, al centro della quale figura, in espressioni tipiche, il culto delle Grandi Madri della natura, della vita, della fecondità. Se ci riportiamo allo sfondo del diritto che si concretizzò positivamente nello Stato romano, troviamo, come determinante fino ad un certo periodo negli strati superiori della romanità, di nuovo una concezione religiosa, ma opposta a quella ctonia ora indicata: perché nella sovranità dello Stato e della sua legge si espresse quella stessa che l'uomo antico di ceppo indoeuropeo riconobbe alle potenze *paterne* della Luce e del cielo luminoso di contro alle divinità materne della Terra e dello stesso Cielo. Così giustamente Christof Steding ha potuto parlare delle «divinità luminose del mondo politico». Abbiamo già ricordato come le divinità uraniche e olimpiche fossero anche quelle a cui fu riferito il mondo come *cosmos* e *ordo*. La superiore concezione ellenica di *cosmos*, di un tutto ordinato e articolato, equivalente a quella indoeuropea di *rta*, compenetra anche l'ideale romano dello Stato e del diritto, e una corrispondenza etimologica (*rta*, *ritus*) ci introduce nel senso più profondo del severo, specifico ritualismo che fece da controparte al diritto patrizio romano.

Questo diritto era differenziato e, in opposto al diritto naturale, aveva in proprio il principio gerarchico. Invece dell'uguaglianza dei singoli di fronte alla Grande Madre, qui valeva il principio di una differenziata dignità basata su una data origine, sulla propria particolare posizione all'interno di un dato ceppo o di una gente, sui rapporti con la *res publica*, su specifiche vocazioni. Invece la plebe ebbe in proprio un tipo di diritto e un ideale della

comunità dove né l'origine, né la gente, né la particolare distinzione del singolo avevano gran peso, di una comunità che agli inizi fu messa prevalentemente sotto la protezione di divinità feminili e ctonie vindici.

In realtà, la plebe nell'antico Stato romano ancor in tempi abbastanza remoti aveva adorato soprattutto divinità di tal genere, e una designazione antica dei plebei, nel diritto, fu proprio «i Figli della Terra». È significativa anche la relazione fra alcune particolarità di quei culti e il clima del «diritto naturale». Anche a Roma le feste dedicate a tali dee contemplavano spesso una specie di ritorno allo stato di giustizia quale lo concepiva il diritto naturale primordiale, l'abrogazione momentanea dei criteri del diritto positivo: vi si celebrava il ritorno all'universale eguaglianza che non conosce privilegi né differenze di gente, sangue, sesso e casta. Inoltre è nel tempio di Feronia, cioè di una di queste Madri, che era situato il trono di pietra sedendo sul quale gli schiavi venivano affrancati, ottenendo dalla dea il riconoscimento della loro naturale parità coi liberi; Fides e Fidonia erano due analoghe divinità feminili che, come ha ricordato appunto il Bachofen, proteggevano maternamente la plebe dagli *invida iura* e dalle *malignae leges* (equivalenti alle forme del diritto positivo politico e patrizio), donde un tempio costruito in loro onore dai liberti. Ancora altre divinità o figure feminili leggendarie vediamo connesse alle prime rivendicazioni della plebe e ritroviamo nei culti dell'Aventino, il monte così caro alla plebe. E se Ulpiano giustifica col diritto naturale l'assegnazione alla madre dei figli generati fuor dal crisma del diritto positivo, in ciò si ha l'eco della veduta arcaica matriarcale (eco rimasto assai vivo fra gli Etruschi), secondo la quale i figli valevano anzitutto appunto come figli della madre, non del padre, e venivano chiamati col nome della madre. E molti altri dettagli del genere potrebbero venire indicati; essi riportano tutti allo stesso punto.

Perciò gli spunti di «diritto naturale» che si fecero valere sempre più decisamente nella romanità tarda e già decadente vanno considerati come la controparte del predominio acquistato, a Roma, da strati sociali inferiori e spuri, e dal loro spirito. Non si tratta dunque – e questo è il punto fondamentale – della veduta di una determinata scuola giuridica, ma di quella di un dato *ethnos* e di una determinata civiltà che ripresero forza nel periodo di sfaldamento universalistico dell'Impero. La figura di Ulpiano, uomo di sangue fenicio, è, perciò, assai significativa. Il presunto «diritto naturale» va giudicato alla stregua di un episodio di quella controffensiva del mondo mediterraneo asiatico-pelasgico contro Roma, che si svolgeva altresì attraverso il crescente diffondersi di culti e costumi esotici nella tarda romanità. Sotto varî riguardi, il cristianesimo continuò questa azione, e dopo il crisma teologico da esso dato al principio dell'eguaglianza di tutti gli uomini, non stupisce il posto concesso dal cattolicesimo al diritto naturale.

Senza andar oltre in questi riferimenti alle origini, il punto che, in genere, deve restar fermo è che i principî del diritto naturale non sono quelli imprescindibili a che una società possa esistere ma sono quelli che tendono a fon-

dare e a sanzionare un *dato tipo* di società. Essi corrispondono, modernamente, ad una «etica sociale» opposta ad una «etica politica». Esiste, ed è sempre esistito, un tipo umano pel quale è «conforme alla natura» ed è intimamente imperativo un complesso di principî e di valori che non solo non sono identici a quelli del diritto naturale ma che in parte li contraddicono, conservando tuttavia essi stessi un certo carattere di uniformità e di universalità. Al posto di eguaglianza, libertà e fraternità vengono in primo piano, qui, i principî della differenza, della diseguaglianza, della giustizia (nel senso del *suum cuique*) epperò anche della gerarchia, l'ideale di una unità di tipo non fraternalistico, comunitario e naturalistico ma eroico e virile, l'etica non dell'«amore» ma quella dell'onore. Chi volesse scorrere la nostra opera *Rivolta contro il mondo moderno* vi troverebbe documentata appunto la costanza di orientamenti e di forme tipiche aventi tali punti di riferimento, che una certa umanità sentì evidenti e che riconobbe su basi essenzialmente spirituali, costituendoli a fondamento di un *altro* tipo di civiltà e di società.

Non si deve disconoscere però il fatto che il «diritto positivo» ha anche rivestito, successivamente, caratteri che l'hanno fatto spesso corrispondere proprio a ciò che i giusnaturalisti pretendono sia sempre stato. Esso può aver rappresentato la codificazione di forme imposte da un potere informe, prive di un qualsiasi crisma; ancor più spesso, esso si è ridotto al diritto comune che regola la società borghese al livello di una *routine* dello Stato-amministrazione. Quanto al cosidetto Stato di diritto, esso, come si è accennato, si basa su una specie di feticismo di un diritto positivo svuotato e disanimato, a cui si pretende di attribuire un'immutabilità e una validità assolute, quasi che fosse sceso dal cielo bello e fatto e non fosse la cristallizzazione di una data situazione politico-sociale, la creazione di un dato gruppo umano storico. Tutti questi non sono che sottoprodotti e deviazioni. Un tale doveroso riconoscimento non pregiudica però in nessuna misura quanto abbiamo detto circa ogni rivendicazione che si inspiri al «diritto naturale» nel quadro della democrazia, dell'ideologia societaria ed anche di certo cristianesimo, in una polemica contro l'idea politica e etica dello Stato. Il nostro *excursus*, necessariamente sommario, fa capire il senso profondo di questi rivolgimenti sovvertitori non in termini astratti e filosofici ma nei termini di indici segnaletici di una regressione, dell'emergenza e del predominio dell'uomo di una data razza interiore, del declino di un tipo umano superiore coi suoi simboli e col suo diritto. La crisi del mondo tradizionale ha propiziato la riviviscenza di un substrato in fondo «matriarcale» e naturalistico alle spese del prestigio che in precedenza aveva il simbolo paterno, sussistito nelle maggiori civiltà dinastiche europee di «diritto divino». La «materia» che si svincola dalla «forma» e che si fa sovrana: democrazia, masse, «popolo», «nazione», comunità di sangue e di etnia in funzione antitetica rispetto a tutto ciò che è Stato – sono tante varietà di cotesto rivolgimento, i principî di un ideale politico e di un vincolo che non sono più quelli paterni e spirituali, ma che si rifanno essen-

zialmente ad una sostanza naturalistica, al mondo della quantità e eventualmente all'irrazionalità di sentimenti collettivi dinamizzati da «miti». Il detto di un autore già citato, lo Steding, che sono le nature spiritualmente femina, «matriarcali», a dichiararsi pel «popolo» e per la «società» concependo la democrazia come l'apogeo di tutta la storia mondiale, mantiene una validità incontestabile.

Quando in un successivo capitolo rileveremo il piano su cui si muovono certe rivendicazioni contemporanee caratteristiche sul piano sessuologico (la cosidetta «rivoluzione sessuale»), ancor per un altro verso vedremo convergere verso lo stesso punto altre correnti dell'epoca.

9. Il gusto della volgarità

L'incidenza dei processi regressivi da noi in precedenti pagine già ripetutamente puntualizzati sul dominio generale del costume e dei gusti ha uno dei segni indicativi più tipici nel gusto per la volgarità col suo sottofondo più o meno subconscio costituito da un piacere per la degradazione, per l'autocontaminazione. Ad esso apparentate sono le varie forme di una tendenza alla deformazione e di un gusto pel brutto e pel basso. Qualche considerazione in proposito non sarà forse priva di interesse.

Occorre appena accennare che la tendenza in parola è senz'altro manifesta in letteratura in alcune forme di un nuovo realismo, per la scelta dei soggetti propri a tale indirizzo la quale si porta non già – come la designazione farebbe pensare – sulla «realtà» globalmente assunta – sociale o individuale che sia – bensì sugli aspetti più volgari, meschini, sporchi o squallidi di essa. In ciò si mette un vero e proprio «impegno», tanto che il termine «letteratura impegnata» spesso è usato per autori di questo indirizzo nel quale simili scelte si uniscono a precisi intenti di agitazione politico-sociale. Ma qui importa soprattutto il fatto che, in genere, gli esponenti di tale tendenza non provengono dal mondo su cui essi portano morbosamente o tendenziosamente la loro attenzione. Essi fanno parte, invece, della borghesia, perfino dell'alta borghesia a pretese intellettuali, per cui è evidente il piacere dell'andare verso il basso o il soggiacere alla suggestione malsana di quel che è inferiore.

La stessa caratteristica viene in risalto in un campo assai più vasto, in forme varie, ad esempio nel parlare volgare. Tale modo di parlare ormai è divenuto così corrente che, a parte i romanzi e i racconti, perfino la radio e la televisione non se ne fanno più scrupolo in varie occasioni. Per un simile fenomeno vale la stessa osservazione fatta or ora. Dato che un tale gergo non è quello della propria classe, del proprio ambiente sociale di estrazione, dato che sono giovani, ragazze e ormai anche anziani delle classi medie, della buona borghesia e perfino di certa aristocrazia a credere di dar prova di spregiudicatezza, di libertà e di «modernità» nell'usare ostentatamente tale gergo, il senso del fenomeno è semplicemente il piacere di de-

gradarsi, di abbassarsi e di sporcarsi. A chi qui volesse parlare di anticonvenzionalismo, devesi rispondere che tutto quel che è convenzione presenta aspetti diversi; convenute o meno, certe usanze sono – erano – intrinseche in una data classe, ne sono – ne erano – lo «stile» e il contrassegno. Aver il gusto di infrangerle significa semplicemente tendere a rompere ogni limite e ogni demarcazione, aprendosi verso il basso. Fino a ieri, la tendenza era l'opposta: molti individui maschili e feminili delle classi inferiori cercavano, più o meno artificiosamente e goffamente, d'imitare le maniere, il parlare, il comportamento delle classi superiori. Oggi si fa il contrario e si crede di essere spregiudicati mentre si è soltanto volgari e imbecilli.

In corrispondenza, viene da accennare ad un fenomeno similare, a quello del gusto pel brutto, pel volgare e per lo sciatto nel vestirsi e nell'acconciarsi, divenuto parimenti di moda in certi ambienti: maglioni da operai o da ciclisti, casacche e calzoni da contadini, camicie messe fuori e annodate, e così via, con la controparte di capelli lunghi e in disordine, di modi e di atteggiamenti scomposti e sguaiati circa i quali i film americani pensano d'istruire adeguatamente questa cafonesca gioventù al *whisky* e al «doppio gin». Epica fra tutte, e ancora non del tutto tramontata, è stata la moda dei *blue jeans* per le ragazze e perfino per le signore: I *blue jeans*, che sono semplicemente i calzoni da fatica. La supinità e la tolleranza del sesso maschile ha, a tale riguardo, dello stupefacente. Queste ragazze si sarebbero dovute mettere in campi di concentramento e di lavoro; questi, e non appartamenti lussuosi ed anche esistenzialisti, sarebbero stati i luoghi appropriati per loro e per una «funzionalità» del loro acconciamento, e avrebbero potuto perfino portare ad una loro salutare rieducazione.

In un campo diverso, un'altra manifestazione del gusto pel volgare è la voga delle cantanti e dei cantanti «urlatori», purtroppo vastamente diffusi proprio in Italia. La direzione è la stessa. Si scende con piacere al livello della strada, del vicolo, del mercato rionale: il primitivismo della voce sguaiata, nel migliore dei casi l'istintività quasi animale nel campo dell'espressione e dell'emozione. L'estasi in cui già da tempo il canto rauco e sgraziato del negro quasi compiacentesi della propria abiezione ha mandato uomini e donne della razza bianca rientra nella stessa linea. Nel periodo in cui scriviamo, un caso particolare è stato quello del complesso che si è dato il nome di *Beatles* e che ha destato deliranti entusiasmi nella gioventù. A parte le acconciature, del genere anzidetto, la stessa designazione è quanto mai indicativa: questi urlatori si sono definiti gli «scarafaggi» (*beatles*) ossia sono andati a scegliere come insegna uno degli insetti più ripugnanti, nel che si ha un nuovo esempio precipuo appunto del piacere per l'abiezione (1). D'altronde, come controparte si può accennare al

(1) Si tratta, com'è noto, non dello stesso termine ma di una assonanza, pronunciandosi allo stesso modo *beetle* (scarafaggio, scarabeo) e *beatles* (che si fa derivare da *beat*, ritmo, e dai suoi composti *beatnik* e *beat generation*) (N.d.C.).

fatto che un appartenente dell'aristocrazia romana il quale aveva messo su un locale notturno (naturalmente oggi si deve dire *night club*) avrebbe voluto dargli il nome di «La Cloaca» se la polizia non vi si fosse opposta. D'altronde, tornando ai Beatles, essi non sono stati forse insigniti dell'Ordine cavalleresco dell'Impero Britannico dalla regina Elisabetta d'Inghilterra? Sono segni dei tempi. Il pantano raggiunge le stesse reggie, anche se queste ormai non sono più che vuote, sbiadite sopravvivenze.

Come dicevamo, se di questi e di altri fenomeni il fondo è un piacere pel proprio abbassamento, tale piacere risulta essere dello stesso genere di quello, che nel campo sessuologico caratterizza il masochismo e l'autosadismo. In termini di «psicologia del profondo» si tratta di una tendenza distruttiva che si rivolge contro sé stessi. Così è da pensarsi alla parte che in tali fenomeni ha anche un inconscio, ma non per questo meno attivo, «complesso di colpa». Forse questo è il loro lato più interessante e, a suo modo, positivo. È come se si avesse avvertito quel venir meno a sé stessi, quella rinuncia ad ogni superiore senso della vita, che caratterizzano l'epoca attuale e come se, per la corrispondente, oscura sensazione di una colpa o di un tradimento, si trovasse piacere appunto nel degradarsi, nell'autoledersi, nel contaminarsi.

Vi sono però dei casi in cui l'impulso distruttivo si volge non verso l'interno, ossia verso sé stessi, ma verso l'esterno, ovvero in cui le due direzioni s'incontrano e si mescolano (2). A tale riguardo potrebbe entrare in quistione un altro gruppo di fenomeni tipici moderni i quali partendo dalla vita più banale vanno via via fino al piano della cultura. In effetti, la tendenza sadista in senso generico si manifesta anche in un aspetto di quell'arte e di quella letteratura che si compiacciono a mettere in evidenza tipi e situazioni relativi ad una umanità spezzata, disfatta o corrotta. Il noto pretesto è, qui, che «anche ciò è vita», oppure che si vorrebbe mettere in luce tutto ciò al solo fine di suscitare una reazione. In realtà qui agisce piuttosto ciò che i Tedeschi chiamano la *Schadenfreude*, ossia un piacere maligno, quindi una varietà di sadismo, di compiacimento sadistico. Si gioisce nel vedere non l'uomo eretto ma l'uomo cadente, fallito o degenerato: il limite inferiore, non quello superiore, della condizione umana (in parte, si potrebbe riandare anche, più in generale, a quanto diremo circa il «riso degli dèi»). Una volta soprattutto scrittori e artisti ebrei (e russi) erano attivi su questa linea; ora la cosa è divenuta generale.

Anche fuor dalla letteratura si possono raccogliere fenomeni analoghi, con un analogo sottofondo: per esempio, nella musica e nelle arti figurative. Nemmeno qui mancano pretesti degli esegeti e dei critici: ci si viene

(2) In questa categoria potrebbero includersi varie «mode» in voga fra i giovani degli Anni Novanta, come lo stendersi sui binari del treno, sulle righe di mezzeria di una strada, andare in auto contromano, lanciarsi verso un muro con la moto, sporgersi dai finestrini dei treni, ecc. (N.d.C.).

a parlare di una «rivolta esistenziale» come senso di tali manifestazioni e in certi casi si aggiunge il motivo politico-sociale degli intellettuali «impegnati» di sinistra. L'Adorno (3) in una nota opera di filosofia della musica moderna ha voluto interpretare proprio in tali termini la musica atonale: l'irrompenza dei suoni che spezza le norme dell'armonia tradizionale e che si ribella al canone dell'«accordo perfetto» sarebbe la controparte della rivolta esistenziale contro le false idealità e le convenzioni della società borghese e capitalista. Riconosciamo tuttavia che in questo caso non si deve procedere in modo troppo semplicistico; per la valutazione, occorre tener presente la varietà dei possibili orientamenti. Oltre a quanto abbiamo detto nel libro *Cavalcare la tigre* sulla musica modernissima, riprenderemo in un altro capitolo il problema. Non vi è dubbio, tuttavia, che molti sono i casi nei quali le «valenze» che abbiamo cercato dl scoprire nel fenomeno sono inesistenti e che in buona misura è giusto, piuttosto, quel che in un libro uscito fra le due guerre e intitolato *La rivolta contro il bello* ha scritto un americano, John Hemming Fry, a proposito del fondo sadista e distruttivo che traspare e circola in altri settori dell'arte contemporanea; egli si è riferito alle deformazioni, distorsioni e primitivizzazioni che hanno una parte rilevante in una vasta categoria di opere dell'arte figurativa ultima, in pittura e in scultura: le affinità elettive con l'arte dei selvaggi e dei negri essendo, in certi casi, un ulteriore indice assai eloquente (4).

Naturalmente, come punto di riferimento positivo non prenderemo il bello accademico, vuoto e convenzionale. Bisogna invece riportarsi all'opposizione fra la forma e l'informe, all'idea che ogni processo veramente creativo consiste nel dominio della forma sull'informe, in termini greci nel passaggio dal caos al cosmos. In un senso superiore, riconosciuto non solo dai classici ma anche dallo stesso Nietzsche, il «bello» corrisponde appunto alla forma compiuta e dominatrice, allo «stile», alla legge esprimente la sovranità di una idea e di una volontà. Da tale punto di vista l'avvento dell'informe, del caotico, del «brutto» attesta un processo distruttivo: non una potenza ma una impotenza. Ha un carattere regressivo. Psicologicamente, il sottofondo è sempre lo stesso: una tendenza sadista, un piacere per la contaminazione nell'artista non meno che in chi apprezza e gusta (se si tratta di un gusto sincero, non di uno stupido conformismo alla rovescia, come nella gran parte dei casi) simile arte. Non per nulla in tutte le raffigurazioni fiabesche o superstiziose dei dèmoni un elemento predominante è la deformazione grottesca della figura umana: come nelle opere di certi artisti moderni che vanno per la maggiore.

(3) Cfr. Theodore W. Adorno, *Filosofia della musica moderna*, Einaudi, Torino, 1959 (N.d.C.).

(4) Nel caso di opere negre e primitive autentiche originali devesi notare che non si tratta di uno stile artistico; le deformazioni e le distorsioni fanno parte, il più spesso, di un'«arte magica» avente per base non l'imaginazione soggettiva ma la percezione reale di certe oscure potenze elementari.

Tratti tipici di autosadismo le presentano, poi, certe danze ultimissime nelle quali non si tratta più di semplici «sincopati» e di ritmi elementari intensi (fin qui si potrebbe perfino riconoscere qualcosa di positivo – anche su ciò abbiamo detto altrove) (5) ma che hanno addirittura un andamento grottescamente epilettico e scimmiesco, quasi in un piacere di degradare al massimo con contorcimenti parossistici, salti e convulsioni marionettistiche tutto ciò che di nobile può avere la figura umana. E se si vuol scendere fino a tale piano, una controparte la si può indicare nell'autentico sadismo proprio ai cosidetti «arrangiamenti» praticati dalla quasi totalità delle orchestre di grido, specializzate in dilacerazioni, manomissioni, deformazioni, scomposizioni e anarchie «solistiche», condotte fino all'irriconoscibilità, dell'uno o l'altro motivo dello stesso jazz o della musica leggera di ieri ancora accettabile.

Infine, un dominio particolare da considerare è quello del pornografico e dell'osceno così diffusi nei tempi ultimi. Non vi è bisogno di esemplificare, a tale riguardo. Diverse polemiche, investenti anche il problema della censura, si sono accese circa scritti considerati osceni, però senza giungere a idee chiare sull'argomento. Può avere interesse un brevissimo cenno sul processo per «oscenità» celebrato a Londra contro il famoso romanzo di D. H. Lawrenee *Lady Chatterly's Lover* circa trentadue anni dopo che tale libro, considerato come uno dei più spinti, era uscito, in occasione della sua diffusione in edizione popolare nell'Inghilterra dove fino ad allora era stato proibito.

Come in altri paesi, in Inghilterra la legge definisce come osceno ciò che può tendere a corrompere e a pervertire; non considera però perseguibile ciò che pur essendo «osceno» abbia un valore per l'arte, per la scienza «o per altro dominio d'interesse pubblico». Due punti entravano in quistione, pel romanzo del Lawrence: il linguaggio osceno e alcune descrizioni di scene erotiche «non lascianti nulla alla fantasia».

Ai nostri fini, i due punti vanno ben distinti. Circa il secondo, si presenta il problema, a carattere generale, della misura in cui il sesso sia in sé stesso qualcosa di «osceno» e di impuro, per cui il darvi rilievo e l'attenzione attirata sulle esperienze sessuali avrebbe un effetto corrompitore. Si sa che il Lawrence non solo nega questa qualità al sesso, ma di esso ha bandito una specie di religione; egli ha visto nell'esperienza sessuale un mezzo «per realizzare la pienezza viva e non scissa della persona».

Del carattere delle varie correnti contemporanee che esaltano il sesso e propugnano la libertà del sesso ci occuperemo abbastanza estesamente in un prossimo capitolo. Qui ci limiteremo a dire che siamo lungi dal far nostro il punto di vista del puritanesimo di tipo borghese, coi suoi varî tabù. Si può anche andar di là dai pregiudizi propri al moralismo cristiano ses-

(5) Cfr. *Cavalcare la tigre*, cit., § 23 (N.d.C.).

suofobo e riconoscere che in civiltà molteplici di tipo superiore il sesso non fu affatto considerato come qualcosa di impuro, di vergognoso, di «osceno». Il problema è diverso. Se mai, oggi occorrerebbe prender posizione contro tutto ciò che vale solo ad attizzare una specie di ossessione cronica avente per centro sesso e donna e che rappresenta in fondo un attacco sistematico e su grande scala contro i valori virili: perché dovunque amore e sesso predominano sarà sempre la donna, in un modo o nell'altro, a predominare. Di fatto detta ossessione è alimentata in mille modi con mezzi non propriamente «osceni», con illustrazioni dei rotocalchi, con figure della pubblicità, col cinema e le riviste, coi concorsi di bellezza, con la letteratura di «illuminazione sessuale» a pretese scientifiche, con l'impudicizia feminile, con gli spogliarelli, con le vetrine di indumenti intimi muliebri e via dicendo. I romanzi e i racconti spinti non sono che un caso particolare. È il fenomeno complessivo che si dovrebbe avere in vista per riconoscere la sua azione corrompitrice non alla stregua di un piccolo moralismo bensì nei termini anzidetti, ossia per l'implicita azione di corrosione e di attacco contro quegli interessi e quei valori che dovrebbero mantenere il predominio in ogni tipo superiore di civiltà.

Ma per l'argomento specifico che stiamo trattando è da considerarsi l'«osceno» in senso proprio. Per definire adeguatamente l'«osceno» e il «pornografico» basta ricorrere all'etimologia. «Pornografico» viene da πόρνη che in greco vuol dire prostituta (di basso rango, in opposto all'etèra); così l'applicazione del termine a scritti che non riguardano soltanto prostituzione e bassa prostituzione sarebbe arbitraria. Invece il termine «osceno» viene dal latino *caenum* che vuol dire sudiceria, sporcheria, fango (anche escremento). Pertanto esso può caratterizzare un aspetto della più recente letteratura erotica il quale riporta al nostro tema principale, al gusto per ciò che è sporco, inferiore, volgare. E qui entra il fatto della scelta, fatta da molti autori, a partire dal Lawrence, delle parole più triviali, da suburbio, appunto «oscene», nel trattare le cose del sesso, per designare organi e atti sessuali.

È tipico quel che a tale riguardo, con confusioni caratteristiche, ha scritto in difesa dell'osceno Henry Miller, altro scrittore considerato apertamente «pornografico». Per lui l'«osceno» in letteratura, con riferimento, appunto, al linguaggio erotico più triviale, sarebbe una forma di protesta, di ribellione e di distruzione liberatrice; esso vorrebbe svegliare l'uomo, con un anticonformismo «che giunge fino al sacrilegio». «L'artista, alla fine, ritto in mezzo alle sue invettive oscene, è come un conquistatore sulle rovine di una città devastata... ha colpito per ridestarci». Con ciò si raggiunge davvero il limite del ridicolo (6). Intanto, dato che il Miller non è un teo-

(6) In fatto di abuso dei termini, si può notare che lo stesso Miller dice che «osceno» è anche l'«intero edificio della civiltà che conosciamo», il che è una sciocchezza, perché, se mai, è di assurdo e di privo di senso che si dovrebbe parlare. In particolare «osce-

rico ma essenzialmente un autore di romanzi, egli dovrebbe darci qualche esempio convincente di queste miracolistiche possibilità dell'«osceno»; invece nei suoi libri non si trova nemmeno l'eccitante di una certa letteratura spinta; piuttosto tutto si riduce al grottesco e allo sporco quando argomenti del genere vengono trattati e scene erotiche vengono descritte. Così resta semplicemente il compiacimento per l'oscenità pura e semplice, nel senso etimologico or ora ricordato, il riferimento al sesso essendo secondario e, ai nostri fini, non rilevante perché è possibile trattare anche delle cose più spinte evitando la volgarità e la sconcezza. Si vuole che un libretto annoverato nella letteratura pornografica, *Gamiani*, sia stato scritto da Alfred de Musset in base ad una sua scommessa di trattare in un modo «che non lascia nulla all'immaginazione» le scene erotiche più scatenate e perverse senza usare una sola parola triviale, e certa letteratura anonima specializzata francese venduta di sottobanco (si potrebbe citare *Vingtquatre nuits charnelles*) offre altri esempi. Così, di là da ogni tabù moralistico sessuale il punto saliente è proprio l'«oscenità» – e l'uso attuale dell'osceno malgrado alibi assurdi sul genere di quelli del Miller e del Lawrence, rientra essenzialmente nella tendenza all'autodegradazione e alla contaminazione di cui abbiamo indicato una serie di precipue manifestazioni. E non può non dirsi singolare l'associazione della valorizzazione e dell'esaltazione del sesso con questo uso del linguaggio osceno che può solo renderlo disgustoso e repellente. Al ribellismo anticonformista che dal livello di un Nietzsche scende a quello di chi solidarizza col negro vediamo far da degna controparte quello di chi ricorre al linguaggio sconcio e volgare proprio alla gente da trivio. Nei casi in cui le accennate giustificazioni siano in buona fede, vi è solo da pensare che chi le formula non si rende nemmeno conto delle influenze a cui soggiace, che egli semplicemente le subisce e si fa agire da esse seguendo una corrente di fondo dalle manifestazioni molteplici ma rigorosamente convergenti in un unico significato.

A chi ha un occhio attento non riuscirà difficile allungare l'elenco dei fenomeni qui indicati, i quali tradiscono una stessa origine e sono tutti segni indicativi di un clima ormai assai diffuso. Non abbiamo bisogno di ripetere che noi siamo lontani da qualsiasi conformismo: in genere, vi sono residui di un costume e di una cultura borghesi che non meritano di sopravvivere e che sono sempre più colpiti da processi dissolutivi ormai irreversibili. Sotto certe condizioni tali processi potrebbero essere perfino la

na» sarebbe per lui, che è pacifista ad oltranza, la guerra meccanizzata e anche la guerra in genere: altra assurdità che riporta alla stessa tendenza irresistibile a dar risalto solamente a quel che in una esperienza può avere un carattere inferiore: perché agli aspetti negativi e talvolta degradanti e demoralizzanti della guerra moderna, soli ad essere descritti e sottolineati da una letteratura per la quale si possono fare i nomi del Barbusse e del Remarque, si può contrapporre quel che nella stessa «guerra totale» seppero vivere personalmente per esempio un Ernst Jünger (del primo periodo) e anche un Drieu La Rochelle.

premessa per un nuovo e più valido ordine. Ma non è certo il caso di far valere una simile idea per tutto ciò di cui fin qui abbiamo parlato. A tale riguardo devesi solo parlare di abbassamento, di volgarità e di pura degradazione come componenti essenziali del gusto e del costume oggi predominanti.

10. Il riso degli dèi

Che tutto ciò che è civiltà moderna abbia un carattere essenzialmente antiaristocratico sul piano politico e sociale è cosa ovvia. Lo stesso è però da dirsi sul piano spirituale, della cultura e della visione della vita sebbene il tratto antiaristocratico qui sia più difficile da riconoscere pel fatto che i punti di riferimento a ciò necessari sono andati perduti quasi del tutto.

Qui vogliamo mettere in luce un aspetto particolare della situazione, avente relazione con l'avvento dell'«umanismo». Questo termine noi lo usiamo in un senso ampio, non in quello dell'umanismo storico del periodo della cosidetta Rinascenza, benché anche questo umanismo abbia costituito un punto fondamentale di svolta nel rivolgimento a cui alludiamo. Come «umanismo» qui intendiamo propriamente una visione generale che per centro ha semplicemente l'uomo, la condizione umana, ciò che è umano divenendo l'oggetto di un culto, anzi di un vero e proprio feticismo. Inoltre, qui non considereremo le forme più degradate di tale culto, quali l'«umanismo marxista» e l'«umanismo del lavoro», ma porteremo l'attenzione su quelle forme che si connettono alla cosidetta «visione tragica della vita» con la propensione a riconoscere un alto valore «umano» a figure di ribelli e di eversori della storia e del mito e a schierarsi dalla loro parte – è, questa, la controparte ideale e romantica delle ideologie rivoluzionarie plebee sovvertitrici dei tempi ultimi.

Esiste una mentalità per la quale l'esser uomo, e soltanto uomo, sarebbe una gloria. Quel che la condizione umana ha di misero, di oscuro, di doloroso, di dilacerato viene chiamato «tragico» e come tale, con coerenza alle premesse, viene esaltato. Il prototipo dello spirito umano nella sua «nobiltà» lo si ravvisa nel ribelle contro le forze superiori, nel Titano, in Prometeo.

Si parla, pertanto, di «opere profondamente umane», di «umana consapevolezza», di «senso vivo e profondo di umanità». Si ammira la «grandezza tragica» di una esistenza, il volto illuminato dalla «tragedia interiore»; si celebra infine lo «spirito prometeico», il «nobile spirito di ribellione», il «titanismo della volontà» e via dicendo, in tale complesso potendo rientrare anche l'inno a Satana di carducciana memoria e alcune varietà del faustismo. È stato, questo, un gergo ricorrente fra intellettuali,

letterati, banditori di una filosofia storicistica e progressista più o meno erede dell'illuminismo; di esso non sono stati avvertiti né il ridicolo, né la retorica, fino a che si è scesi di ancor un gradino giungendo appunto al già accennato «umanismo integrale» collettivistico e materialista marxista il quale liquida per le vie brevi anche queste sovrastrutture per bandire una mistica dell'animale da lavoro e da produzione. Qui ci si trova di fronte ad indici precisi del carattere spiritualmente antiaristocratico di una visione tipicamente moderna della vita.

Per avere un senso vivo della corrispondente caduta di livello ci si può riferire al mondo classico, ad aspetti, miti e simboli specifici di esso sempreché non vengano assunti nella forma falsata o resa irrilevante che è propria alle esposizioni più correnti. Potrà servire, qui, un commento su ciò che Karl Kerényi ha scritto, nella sua opera *La religione antica nelle sue linee fondamentali*, sul significato di Prometeo e dello spirito titanico.

In via preliminare, due punti vengono messi in luce. Il primo è che l'antico mondo classico nei suoi aspetti più alti e originari ignorò la «fede» nel senso corrente, la sua religiosità basandosi essenzialmente sul sentimento della realtà e della presenza effettiva delle forze divine. «La fede presuppone il dubbio e l'ignoranza, che si superano appunto credendo». La «fede» non ebbe una parte di rilievo nella visione della vita dell'uomo antico perché il sentimento delle forze divine faceva parte in modo così naturale e diretto della sua esperienza e della sua vita quanto, sul loro piano, ne era il caso pei dati del mondo sensibile. Per questa ragione – notiamolo di passata – si favoriscono confusioni deprecabili quando il termine «religione», preso nel senso divenuto corrente soprattutto nell'area cristiana, avente per centro la fede, viene applicato indiscriminatamente alla spiritualità antica e, più in genere, alla spiritualità delle origini. A tale riguardo ci si può rifare a quanto abbiamo già detto sul «mito» tradizionale e a quanto diremo più oltre nel definire il concetto di iniziazione.

Il secondo punto concerne l'idea di una unità originaria di dèi e uomini. «Gli dèi e gli uomini sono di una stessa origine», insegna Esiodo, e Pindaro lo ripete. Due stirpi, uno stesso «sangue». Di fronte alle forze divine l'iniziato orfico dice: «Celeste è la mia stirpe, e voi pure lo sapete», e molte testimonianze analoghe potrebbero venire raccolte. Sia pure in stridente contrasto col clima ad essi proprio, una eco se ne trova perfino nei Vangeli, nel detto «Voi siete dèi». Che gli dèi *guardino* gli uomini, che essi siano presenti nelle loro feste e nei loro simposi rituali (la romanità conobbe la cerimonia caratteristica del lettisternio), che essi appaiano, seggano presso di loro e così via, queste imagini del mondo antico non sono semplici fantasie. Attestano a loro modo figurativamente il sentimento degli uomini di essere insieme con gli dèi. Sono testimonianze di una precisa situazione esistenziale.

Né si deve pensare, qui, ad un «misticismo». Dice il Kerényi: «Partendo da Omero e da Esiodo, questa forma assoluta di un non mitico esser insieme potrebbe venir definita così: sedere insieme, sentirsi e sapersi guardando

a vicenda nello stato originario dell'esistenza». Il Kerényi parla di uno stato originario dell'esistenza per via dell'antichità delle testimonianze nelle quali si espresse questo sentimento vissuto.

Nel corso dei tempi, esso si affievolì, dovette venire riacutizzato mediante speciali azioni culturali, alla fine non sussistette più che sporadicamente. Già Omero accenna che il vero e proprio star insieme con gli dèi, come nello stato originario, viene sperimentato soltanto da speciali popoli, «l'esistenza dei quali oscilli fra la divinità e l'umanità, anzi che siano più vicini agli dèi che non agli uomini».

Qui non si deve pensare necessariamente a ceppi di una antichità mitica. Ancor in Roma antica si trovano testimonianze precise e significative. Si possono anche ricordare la figura del *flamen dialis* la quale poté venire considerata come quella di una «statua viva» della divinità olimpica, e la caratterizzazione di Livio di alcune figure del periodo dell'invasione gallica, «più simili a dèi che ad uomini»: *praeter ornatium abitumque humanum augustorem, maiestate etiam... simillimos diis*. Lo stesso Cesare, che a molti si presenta secondo i soli tratti profani del «dittatore» e del conquistatore quasi napoleonico, è anche colui che, secondo Svetonio, da giovane poté dire comprendere, la sua stirpe, «la maestà dei re e la sacrità degli dèi, nel potere dei quali stanno anche coloro che sono dominatori di uomini». Fin nella demonìa del Basso Impero sussistettero idee e costumi che, quasi in lampeggiamenti torbidi di riverbero, rimandano al sentimento naturale delle presenze divine.

«Popoli, la cui esistenza oscilla fra la divinità e l'umanità» – questo è il punto fondamentale. Dopo tale stadio dovevano differenziarsi le vocazioni. Ed ecco: chi oscillava fra la divinità e l'umanità finisce col decidersi per la seconda e se ne fa vanto. Della degradazione a ciò inerente, egli non si accorge, *né del riso degli dèi*. Al che si riallacciano le considerazioni che il Kerényi ha svolto circa il conto in cui il mondo classico tenne originariamente lo spirito titanico.

Esiodo caratterizza chiarissimamente questo spirito mediante gli epiteti dati a Prometeo: sono tutte designazioni della mente attiva, inventiva, astuta, che vuol ingannare il νοῦς di Zeus, cioè la mente olimpica. Ma questa non può venire ingannata né scossa. Essa è ferma e calma come uno specchio, essa scopre tutto senza cercare, anzi tutto si scopre in lei. Lo spirito titanico è invece irrequieto, inventivo, è sempre in cerca di qualcosa, con astuzia e fiuto. L'oggetto della mente olimpica è il reale, l'essere, ciò che è come esso veramente è. L'oggetto dello spirito titanico è, per contro, l'*invenzione*, anche se si tratta unicamente di una ben costruita menzogna.

Vale riportare le espressioni stesse del Kerényi. Alla mente olimpica corrisponde l'ἀλήθεια, ossia il non-essere-celato (termine, che in greco designa la verità) (1), mentre lo spirito titanico ama ciò che è ritorto, perché

(1) Il termine lo si può interpretare anche come «senza-oblio», ossia distruzione del-

ritorta (ἀγκύλος) è, per sua natura, la menzogna, ma ritorta è anche una intelligente invenzione, come il laccio, il cappio (ἀγκύλη). La controparte naturale della mente olimpica, del νοῦς, è la trasparenza dell'essere; spegnendosi il νοῦς, non rimarrebbe più che l'essere nella sua cieca realtà. La controparte naturale dello spirito titanico è invece la miseria spirituale: stupidità, imprudenza, goffaggine. Dopo ogni invenzione di Prometeo rimane, al mondo, altra miseria per umanità; a sacrificio riuscito (il sacrificio, nel quale Prometeo ha cercato d'ingannare la mente olimpica), Zeus riprende ai mortali il fuoco. E quando, dopo il furto del fuoco, Prometeo stesso è tolto all'umanità per soffrire la sua pena (2), rimane Epimeteo quale rappresentante della stirpe degli uomini: al posto dell'astuto rimane – come sua controparte – lo stupido. L'affinità che unisce nel profondo queste due figure del mito ellenico è espressa dal fatto, che si tratta di due fratelli. Si potrebbe quasi dire che «un essere unico e originario, astuto e stupido, appare qui sdoppiato nella forma di due fratelli disuguali». Prometeo è l'astuto e il preveggente, Epimeteo è colui che riflette troppo tardi. Questi, nella sua imprudenza, accetterà come dono degli dèi la donna, ultima inesauribile fonte di miseria per l'umanità. E Zeus – così Esiodo narra quest'ultimo e decisivo episodio della lotta fra i due spiriti – Zeus, sapendo che gli uomini si diletteranno del dono e ameranno la propria sventura, ride (3).

Così il Kerényi. In tale riso sta la vera disfatta del titano e del prevaricatore. Il Kerényi mette bene in risalto questa idea fondamentale del mondo antico. Il riso olimpico è letale. Ma nessuno propriamente ne muore, nulla ne è mutato nell'essere umano pieno di contradizioni, i rappresentanti del quale sono ad ugual titolo Prometeo e Epimeteo. Allora che cosa è distrutto da tale riso? È l'importanza stessa di tutta la miseria titanica, la sua presunta tragedia. Dinanzi a Zeus, spettatore ridente, l'eterna stirpe degli uomini recita la sua eterna commedia umana.

l'oblio = «ricordo» o «risveglio», come senso della conoscenza della verità. Più oltre (nel cap. 11), vedremo che questo è un altro tratto che differenzia, di fronte al mondo della «fede», un opposto tipo di spiritualità.

(2) Altrove abbiamo menzionato una interpretazione «esoterica» del mito, secondo la quale anzitutto la roccia a cui Prometeo è incatenato è il corpo, la corporeità, e il suo castigo non è una pena imposta da un potere estraneo più forte: l'animale che lo rode mentre è incatenato alla roccia non è che un simbolo della stessa forza trascendente di cui Prometeo ha voluto appropriarsi, ma che in lui non può agire che come qualcosa che lo dilacera e lo consuma.

(Cfr. *Rivolta contro il mondo moderno*, cit., Parte Seconda, § 7 – N.d.C.).

(3) A tale riguardo si deve però tener presente l'ambivalenza del desiderio suscitato dalla donna e dalla stessa esperienza sessuale. Su ciò cfr. la nostra *Metafisica del sesso*, cit. La valenza opposta è indicata, ad esempio, dall'interpretazione platonica dell'eros basato sul mito dell'androgino.

Anche quando interviene un elemento eroico, nulla muta in questa situazione, in questo rapporto di valori. Il Kerényi lo mette ben in rilievo. Nell'antica concezione del mondo l'originario fondo titanico dell'essere e il riso degli dèi sono interconnessi. L'esistenza umana, in quanto rimane tutta prigioniera di quel fondo originario, è misera e, dal punto di vista olimpico, ridicola, priva d'importanza. Là dove le gesta umane acquistano il carattere di una epopea, questo significato ne risulta solo confermato. Secondo l'antica veduta la gravità delle discordie e delle tensioni, delle lotte e delle stragi dell'infelice stirpe degli uomini già fratelli degli dèi, può essere tale da destare perfino risuonanze cosmiche. Appunto per dare risalto alla grandezza di questa tragedia Omero permette perfino che la natura, con dei prodigi, spezzi le proprie leggi e vi partecipi. Tutto sembra concorrere ad accrescere la tragica importanza dell'eroe.

Eppure, secondo il punto di vista dell'antica spiritualità a cui qui ci riferiamo, ossia secondo quel che si potrebbe chiamare il punto di vista dello «stato originario dell'esistenza», vigente prima del consolidarsi del miraggio umano e prometeico – eppure tutto questo riesce così poco a muovere e ad ingannare il νοῦς, la mente olimpica, quanto l'astuzia titanica. Dice il Kerényi che l'unica illusione che quell'antica concezione poteva ammettere nei rapporti fra l'uomo e Dio, era la tragica importanza dell'esistenza eroica quale spettacolo da dèi (è quel che più volte dirà anche Seneca). Ma il lato più tragico di questa stessa importanza sta nel fatto che, finché l'occhio spirituale dell'eroe tragico non sia del tutto aperto, anch'essa deve vanificarsi, risolversi dinanzi ad un riso divino. Poiché questo riso non è, come secondo la prospettiva umana, il riso di una vuota «beatitudine assoluta», ma il segno di una esistenza piena: è il riso di forme eterne.

Questa, direbbe Nietzsche, che pure sotto varî riguardi è stato lui stesso una vittima del miraggio titanico, fu la *profondità* dell'anima antica e classica.

Tutto ciò, nel dominio mitologico. Ma la mitologia non è fantasia divagante. Il mito in questo contesto (a parte quanto già dicemmo in un precedente capitolo sulle sue possibili dimensioni propriamente metafisiche, atemporali) è «lo specchio di esperienze profonde che agirono formativamente nelle civiltà. L'ordine di idee ora evocato dà il senso di due direzioni, suggerendo l'*altra* possibilità, l'orientamento opposto a quello di cui il mito prometeico e titanico, quale è stato assunto dall'umanismo, è il contrassegno.

La cornice mitologica – Zeus, dèi, parentele divine, ecc. – non deve pregiudicare l'essenziale col destare un eventuale senso di estraneità fantasiosa e di anacronismo. In via di principio, allo spirito è sempre data la possibilità di orientarsi secondo l'una o l'altra delle due opposte concezioni e di trarre da ciò una misura e anche un tono di fondo per l'esistenza. L'orientamento «olimpico» è possibile quanto quello prometeico e, a parte i simboli e i mitologhemi antichi, può tradursi in un modo d'essere, in un

atteggiamento preciso di fronte alle vicende interne ed esterne, al mondo umano e a quello spirituale, alla storia e al pensiero.

Questo orientamento ha una parte determinante in tutto ciò che è veramente aristocratico mentre, come si è detto, la linea del prometeismo ha un carattere fondamentalmente plebeo e al massimo conosce l'affermazione propria all'usurpazione. Nel mondo antico, non solo classico, ma in genere anche indoeuropeo, tutte le principali divinità della sovranità, dell'*imperium*, dell'ordine, della legge e del diritto ebbero un carattere prevalentemente olimpico. Per contro, l'estrinsecazione storica della linea prometeica ha avuto strette relazioni con tutto quanto ha agito nel senso di un attacco contro ogni forma di sopraelevata autorità, con la tendenza a sostituirvi prevaricatoriamente principî e valori legati agli strati inferiori dell'organismo sociale, la corrispondenza dei quali nel singolo – lo abbiamo già ripetutamente messo in evidenza negli altri capitoli – è appunto la sua parte «fisica» e soltanto umana.

In genere, con l'umanismo e col prometeismo fra le due libertà, quella del sovrano e quella del ribelle, è la seconda che è stata scelta. Questa è la verità, anche quando si ha l'aria di celebrare l'affermazione della personalità umana e la sua «dignità», la libertà del pensiero, l'«infinità» dello spirito.

Del resto, questa significativa scelta elettiva è ben visibile anche nelle forme più triviali dell'ideologia rivoluzionaria. Ammettiamo per un momento che le gerarchie tradizionali abbiano davvero avuto il carattere supposto da tale ideologia, ossia che esse non si basassero anche su una autorità naturale e sul libero riconoscimento ma esclusivamente sulla forza e che, ad esempio, nell'«oscuro Medioevo» l'uomo e il pensiero umano soffrissero in ceppi politici e spirituali. *Ma nella persona di chi*? Non certo dei presunti despoti, di coloro che amministravano il dogma e, in genere, di chi, secondo il detto aristotelico, per dettar lui la legge non è egli stesso soggetto alla legge. Costoro erano liberi. Così perfino su questo piano si vede quale è il fondo delle «nobili ideologie» libertarie e delle corrispondenti affinità elettive: è l'istintivo identificarsi non con l'alto ma col basso, l'aspirare, appunto, non alla libertà del Signore ma a quella del servo emancipato (ammesso anche che di «servi» nel senso dispregiativo e falsato sia stato prevalentemente il caso, nei tempi or ora accennati). Quand'anche si dovesse ammettere una simile imagine materialistica, unilaterale e in gran parte fantasticata delle società gerarchiche, il fondo plebeo del prometeismo sociale, la qualità delle sue affinità elettive, la «razza dello spirito» che vi si tradisce, sono inconfondibili.

In ultima analisi, le cose non stanno in modo molto diverso passando nel dominio culturale, dove l'umanismo e il prometeismo hanno celebrato l'emancipazione del pensiero, glorificato lo spirito che «ha infranto ogni catena rendendosi consapevole della sua incoercibile libertà» col relativo passaggio al razionalismo, all'umanismo e al progressismo, con lo sfondo eventuale dell'accennata «visione tragica della vita» e del mito

del Prometeo artefice, col miraggio delle «conquiste del pensiero», specie del pensiero che inventa, costruisce, scopre, del pensiero applicato dell'antico ingegnoso inquieto titano.

È, questo, tutto un movimento dal basso che ha portato al tramonto o alla distruzione di ciò che in Occidente, nella sua storia e nella sua civiltà, poteva ancora rifarsi al polo opposto, apollineo, aristocratico dello spirito, ossia alla sovranità propria a chi sente distanza rispetto all'umano, a chi ha per ideale la «civiltà dell'essere» (cfr. cap. 1), a chi nel vivere e nell'agire testimoni del superiore mondo e della sua calma, non tragica potenza.

I ritmi accelerandosi, l'«umanismo» doveva percorrere la via che, volendo usare i simboli dianzi ricordati, da Prometeo conduce a Epimeteo. Il mondo moderno che sta prendendo forma non conosce il Prometeo liberato in senso positivo, cioè il Prometeo liberato attraverso Eracle (anticamente Eracle stette a significare l'uomo, l'eroe, che ha fatto l'*altra* scelta, quella di essere un alleato delle forze olimpiche) (4). Esso conosce il Prometeo al quale sono state tolte le catene e che è stato lasciato libero di andare per la sua via affinché si glori della sua miseria e della tragedia di una esistenza soltanto umana – o, per dir meglio, dell'esistenza considerata da uno sguardo soltanto umano – giungendo al punto in cui, avendo finito col perdere il gusto per questa specie di autosadismo della sua «grandezza tragica», si tuffi nell'esistenza ottusa propria all'umanità epimetèica la quale in mezzo allo splendido, titanico spettacolo di tutte le umane conquiste dei tempi ultimi, conosce soltanto le discipline proprie agli animali da lavoro e la demonìa dell'economia, La formula usata da una nota ideologia è appunto l'«umanismo integrale» come «umanismo del lavoro», quale «senso della storia» (5). Il ciclo si chiude.

(4) Circa il tipo eraclideo dell'eroe, superatore del titano, che il «riso degli dèi» non tocca, cfr. *Rivolta contro il mondo moderno*, cit., Parte Seconda, § 7; e *Il mistero del Graal*, cit., §§ 6 e 18.

(5) Il riferimento è evidentemente alla filosofia di Giovanni Gentile (N.d.C.).

11. Sul concetto di iniziazione

Non è facile, oggi, dare una idea esatta di ciò che si deve intendere per *iniziazione* e definire la figura dell'«iniziato». La difficoltà principale consiste nella necessità di riportarsi ad una visione del mondo e dell'uomo e a strutture che appartengono essenzialmente a civiltà tradizionali, civiltà lontane da quella attuale, dalla mentalità e dalla cultura moderna non solo, ma, in buona misura, dalla stessa religione venuta a predominare in Occidente. Accessoriamente, vi è la circostanza deprecabile che se ai nostri giorni si sente parlare ancora di iniziazione, a parte le vuote vestigia ritualistiche della massoneria moderna e esercitazioni letterarie dilettantistiche sul genere di quelle che si possono trovare, ad esempio, nel noto libro *I grandi iniziati* di E. Schuré (1), ciò è avvenuto in margine alle varie sette teosofiste, occultistiche, antroposofiche e simili, e il discredito che ha giustamente colpito queste forme «neospiritualistiche» non serie e talvolta perfino mistificatorie non ha potuto non creare una pregiudiziale anche per la comprensione di ciò che è veramente l'iniziazione. È così che a persone che presumono di rappresentare il «pensiero critico moderno» e la cultura aggiornata, questa circostanza ha dato l'incentivo per assimilare il mondo dell'iniziazione a quello dei «maghi» e dei «veggenti» da popolino e simili, non preoccupandosi del fatto che storicamente quel mondo è stato una parte integrante spesso essenzialissima di grandi tradizioni e civiltà del passato alle quali altrimenti, in genere, vengono tributati rispetto e riconoscimento.

Tuttavia esiste un gruppo di discipline moderne – storia delle religioni, etnologia, orientalismo, scienza dell'antichità – nelle quali certe confusioni di non poco momento sono quasi inevitabili quando non si definisca in modo preciso il concetto di iniziazione. Si può constatare che di fronte ad un materiale assai ricco ormai a disposizione, studiosi anche molto quotati – come il Frazer e il van der Leew – non sanno adeguatamente orientarsi; così accade vederli far una sola cosa dell'iniziato, del *medicine man*, del mistico, dello yoghi e perfino dello stregone, mentre fra questi

(1) Cfr. Edouard Schuré, *I grandi iniziati*, Laterza, Bari, 1988, 3 voll. (N.d.C.).

tipi debbonsi fare, in genere, distinzioni assai precise. Taciamo poi di quel che è avvenuto con le manipolazioni psicanalitiche di detto materiale; può bastare quanto abbiamo già accennato a proposito delle vedute di C. G. Jung, che è uno dei principali responsabili di tali manipolazioni.

In attivo, oggi si può registrare quasi esclusivamente il contributo dato dalla corrente tradizionalista suscitata da René Guénon; in questo campo, egli è il più serio, si basa su molte conoscenze dirette e autentiche. Certo, i suoi orizzonti hanno dei limiti; però si è proceduto col necessario rigore e in ogni caso con una precisa distanza rispetto sia ai sottoprodotti «neo-spiritualisti» dianzi accennati, sia alle ricerche specialistiche dette «scientifiche», a carattere esteriore e profano.

Indicata in questi termini la situazione, in quanto segue ci proponiamo di chiarire in sintesi ciò che si deve intendere per iniziazione e il quadro spirituale a cui l'iniziazione appartiene. Sarà bene avvertire che si tratterà di definire il concetto d'iniziazione in sé e per sé, per così dire allo stato puro, come una «categoria spirituale». I lettori che conoscono altre nostre opere qui troveranno riassunte cose che probabilmente già conoscono; per gli altri, si tratterà di un ampliamento di orizzonti perché la visione degli ideali più alti che l'umanità ha saputo concepire risulterebbe incompleta ove venisse escluso o disconosciuto l'ideale iniziatico. Al primo gruppo di lettori risulterà, poi, da sé la misura in cui seguiamo le stesse vedute della citata corrente tradizionalista e quella in cui abbiamo ritenuto necessario discostarcene.

1 – Etimologicamente «iniziare» significa porre un nuovo inizio. A tale riguardo si potrebbe parlare anche di una «rinascita»; solo che allora a questo termine bisognerebbe dare un senso rigorosamente ontologico. In effetti, il presupposto fondamentale dell'iniziazione è che la condizione umana, coi limiti che definiscono la comune individualità, può essere superata. Si tratta di un cambiamento di stato, del passaggio da un modo di essere ad un altro modo di essere, nel senso più oggettivo. Per questo in alcune testimonianze l'iniziazione viene descritta quasi come un fatto fisico, a sottolinearne il carattere reale, ontologico. Può servire a chiarire il concetto d'iniziazione l'opposizione fra «superuomo» e «iniziato» quali tipi. Il superuomo si è presentato come il potenziamento estremo e problematico della specie «uomo». Invece, in via di principio, l'iniziato non appartiene più a questa specie. Se si ha in vista l'alta iniziazione, si può dire che il «superuomo» appartiene ad un piano prometeico (l'uomo resta tale ma cerca, prevaricatoriamente, di far propria una dignità e un potere superiori), mentre l'iniziato in senso proprio appartiene ad un piano olimpico (ha connaturata una diversa, legittima dignità).

La teoria che l'essere presenta stati multipli, dei quali quello umano è soltanto uno particolare, è dunque la premessa del concetto d'iniziazione. Vanno però considerati stati dell'essere non soltanto superiori ma anche inferiori a quello che definisce la comune e normale personalità umana.

Così è concepibile una duplice possibilità di apertura di questa personalità, verso l'alto e verso il basso; in corrispondenza, un trascendimento «ascendente» (conforme al senso etimologico rigoroso del termine *transcendere* = «andar al di là innalzandosi») va ben distinto da un trascendimento «discendente» (2).

Per questo poco sopra abbiamo parlato specificamente di «alta iniziazione» e la distinzione ora accennata riporta anche a quanto abbiamo detto in altri capitoli sui popoli primitivi delimitando un particolare dominio. Nelle iniziazioni tribali dei primitivi ed anche nelle loro iniziazioni delle cosidette «classi di età» ci si trova in genere sulla direzione discendente. Il singolo si apre alla forza mistico-vitale del proprio ceppo, si integra in essa, ne fa la vita della propria vita. Ovvero l'integrazione può riguardare le potenze profonde che agiscono formativamente nell'organismo nei varî periodi dell'esistenza. Ciò che pel singolo può risultarne, le nuove facoltà che egli così può acquisire comportano però quasi sempre qualcosa di collettivizzante, di subpersonale. Su questo caso qui non abbiamo da fermarci ulteriormente. Esso ci si presenta in forme tipiche, ad esempio, nel totemismo e in alcune varietà dei culti primitivi dei morti.

Un cenno merita una differenziazione che si presenta anche nell'area delle civiltà superiori. Essa riguarda la dualità d'iniziazione ai Piccoli Misteri che genericamente si possono chiamare demetrico-ctoni, e d'iniziazione ai Grandi Misteri che si possono chiamare uranici o olimpici. Talvolta i Piccoli Misteri sono stati presentati come una fase preliminare, i Grandi Misteri come il compimento. Tuttavia altre volte i Piccoli e i Grandi Misteri insieme a molte altre forme di iniziazione diversamente denominate che si possono far corrispondere rispettivamente agli uni e agli altri non hanno presentato questo carattere di fasi successive, sono stati distinti e perfino contrapposti gli uni agli altri. In effetti, essi possono anche ripor-

(2) Queste due stesse tendenze, quasi come per riflesso, su un piano più esteriore sono constatabili anche fuor dal dominio iniziatico, nella stessa vita dell'uomo dei nostri giorni. Così A. Huxley (e anche Jean Wal), riferendosi a questo uomo ha parimenti parlato di un «autotrascendimento ascendente» e di un «autotrascendimento discendente», aggiungendo una terza direzione da lui chiamata «trascendimento orizzontale» o «laterale». Per l'Huxley oggi le esperienze più diffuse sulla direzione discendente si legano all'uso dell'alcool, delle droghe e di una sessualità pandemica; l'autotrascendimento orizzontale o laterale si manifesterebbe nei fenomeni collettivizzanti, nell'identificazione passiva e irrazionale del singolo con qualche corrente o movimento o ideologia fanatica, con le manie del giorno. Per l'uomo di oggi sia l'autotrascendimento discendente che quello laterale sono, secondo l'Huxley, forme di evasione (noi aggiungeremmo: e di regressione). Però l'uno si confonde con l'altro perché in tutto ciò che è collettivo agiscono sempre e affiorano potenze «infere», cioè del livello subpersonale. Per tributare ad ognuno il suo, lo Jung ha ragione quando dice che gli antichi dèmoni dalla cui possessione in altri tempi ci si cercava di difendere, oggi, nel mondo «illuminato e progredito», non sono scomparsi ma agiscono sotto la maschera e alla radice dei varî «ismi» (nazionalismo, progressismo, comunismo, razzismo, ecc.) come forze collettivizzanti della evasione «orizzontale».

tare ad orientamenti, vocazioni e significati differenti. Semplificando, si può dire che lo sfondo dei Piccoli Misteri ha un carattere «cosmico» e, in un certo senso, panteistico. Il loro limite è la φύσις nel senso più vasto e originario del termine, ossia la natura, Mater Natura, Mater Magna, il mondo manifestato. I Grandi Misteri stanno invece sotto il segno della trascendenza, di ciò che non è «vita» nemmeno in senso cosmico, ma supervita, essere. Si potrebbe dunque parlare di un rinascere nella Vita per gli uni, di un rinascere nell'Essere per gli altri, come fine delle corrispondenti iniziazioni. Però il concetto d'iniziazione acquista la pienezza delle sue valenze superiori essenzialmente con riferimento alla seconda direzione.

A parte, come una varietà dei Piccoli Misteri sono da considerarsi le iiziazioni che miravano a stabilire o a rinnovare un contatto con particolari potenze della natura. Diverse iniziazioni facenti da controparte, nel mondo tradizionale, ai mestieri rientrano in tale tipo.

2 – Dopo di ciò, conviene distinguere, per prima cosa, il mondo della religione da quello dell'iniziazione. Qui non si può evitare una certa schematizzazione. Infatti, esistono religioni nelle quali è presente una iniziazione, e dal punto di vista della storia delle religioni è un fatto che alcune religioni si sono sviluppate da un dominio che in origine aveva avuto un carattere iniziatico attraverso un processo di volgarizzazione, di appiattimento e di esteriorizzazione degli insegnamenti e delle pratiche originarie. A tale riguardo un esempio caratteristico è costituito dal buddhismo: esiste un vero iato fra ciò che si può chiamare la pura «dottrina del risveglio» e la corrispondente prassi del buddhismo delle origini, e il buddhismo come religione successivamente diffusosi. Però si può ammettere che, in un sistema tradizionale completo, religione e iniziazione siano due gradi gerarchicamente ordinati, il rapporto fra i quali è quello che nel campo dottrinale è espresso dai termini exoterismo e esoterismo, semplice fede e gnosi, devozione e realizzazione spirituale, piano dei dogmi e dei miti e piano della metafisica. L'attuale storia delle religioni dà un risalto scarso o nullo a questa articolazione essenziale, e il modo di concepire la religione venuto a predominare in Occidente, modo del quale anche molti studiosi indipendenti subiscono senza accorgersene la suggestione, dimostra che la «religione» può effettivamente rappresentare una categoria a sé, ben determinata, definita perfino da una opposizione rispetto a tutto ciò che è iniziatico e metafisico. Questa concezione deriva in gran parte dalle credenze di ceppo semitico, ossia dall'ebraismo, dal cristianesimo e dall'islamismo, caratterizzate, nelle loro forme positive, dal teismo, dal creazionismo e dal concetto dell'uomo come generato *per iatum* (ossia: fatto sorgere dalla divinità come un essere staccato). L'islamismo conosce bensì una tradizione esoterica e iniziatica nel quadro della Sh'ya e come sufismo; l'ebraismo ha una tradizione corrispondente, nella Kabbala; ma queste correnti sono in un certo modo disgiunte dall'ortodossia, mentre nel cattolicesimo manca

del tutto un loro equivalente, al posto dell'esoterismo e dell'esperienza iniziatica avendosi una semplice mistica mentre, in particolare, nel cattolicesimo, come rileveremo più oltre, s'incontra il curioso fenomeno di strutture che come forma sono di tipo iniziatico, che però sono applicate ad un piano non iniziatico.

Possiamo fissare sinteticamente il carattere specifico dell'orizzonte propriamente religioso rispetto a quello iniziatico dicendo che il primo ha per centro la concezione della divinità come persona (= teismo) ed è definito da una distanza essenziale, ontologica, fra questo Dio-persona e l'uomo, in secondo luogo, di conseguenza, da una trascendenza tale da ammettere soltanto rapporti di dipendenza, di devozione, al massimo di trasporto e di estasi mistica, restando fermo il limite corrispondente alla relazione Io umano-Tu divino. L'iniziazione ha invece come premessa la rimuovibilità di questo limite e il cosidetto principio della «identità suprema» la cui controparte è una concezione superpersonale del Principio Primo. Di là dal Dio come persona vi è l'Incondizionato come una realtà superiore sia all'essere che al non-essere e ad ogni imagine specificamente religiosa (vi è chi ha parlato di un «Superdio»). Come si sa, ad esempio nella metafisica indù e nel buddhismo delle origini il Dio personale, gli dèi e i regni celesti sono stati riconosciuti, ma ad essi è stato dato un grado minore di realtà, sono stati considerati come appartenenti essi stessi al condizionato. L'assoluto sta di là da essi. Nel neoplatonismo, di cui sono attestate le relazioni col mondo dei Misteri ellenistici, s'incontrano concezioni analoghe. Questo secondo punto mostra quanto sia arbitrario parlare promiscuamente di «religione» dovunque si tratti di rapporti dell'uomo con un mondo più che umano.

3 – Dal punto di vista pratico il principio metafisico dell'identità porta al passaggio da rapporti di carattere morale e devozionale a rapporti di conoscenza. Ciò trova una espressione precipua nell'idea, che non una distanza ontologica ma soltanto un fatto di «ignoranza» o di «oblio» definisce lo stato umano, con tutte le sue condizionalità. Questa verità talvolta è stata presentita anche dall'alta mistica (Meister Eckhart: l'uomo è Dio, solo che «non sa» di esser tale – il che corrisponde esattamente alla teoria indù dell'*avidya*, o «ignoranza»). Al concetto di salvazione o redenzione subentra così quello del *risveglio*, della presa metafisica di coscienza della dimensione della trascendenza in sé. In tali termini si definisce la realizzazione propria all'adeptato iniziatico. Il suo carattere essenziale è quello di una «centralità». Così vi è chi al concetto di estasi ha contrapposto quello dell'*en-stasi*, indicativo della direzione opposta, non di un «uscire» ma di un riconvergere (verso il centro – del resto, lo stesso misticismo ha conosciuto il detto: «Tu non mi hai trovato perché cercavi fuori di te, mentre io (la divinità) ero entro di te»). Un'altra formula è quella del centro che si unisce al centro, dell'uno che si unisce all'Uno.

La distinzione essenziale, ora indicata, fra orizzonte religioso e orizzonte iniziatico sembrerebbe, tuttavia, essere pregiudicata dal fatto che anche nelle religioni di salvazione il fine sembra essere il superamento della natura mortale e caduca. Ma, di nuovo, bisogna riconoscere il caso in cui stessi termini hanno un significato diverso e in cui, anche, nella storia linee distinte hanno fattualmente interferito dando luogo ad una promiscuità che non lascia più scorgere bene le componenti. Questo punto può venire chiarito considerando il problema particolare dell'esistenza nell'aldilà.

Alle «dottrine interne» (cioè esoteriche) tradizionali è propria la distinzione fra immortalità e sopravvivenza in senso generico. La differenza fra il corrispondente orientamento iniziatico e la concezione d'impronta religiosa è stata espressa adeguatamente da uno studioso della tradizione estremo-orientale (Granet) dicendo che mentre da una parte il concetto di un'anima in sé immortale non viene messo mai in discussione, e l'alternativa è solo il passare di quest'anima immortale dopo la morte in stati positivi o negativi («paradisi» o «inferni»), in ciò essendo decisivo un criterio morale, per le accennate «dottrine interne» l'immortalità è qualcosa di problematico, di incerto, e l'alternativa è invece il sopravvivere o il non sopravvivere e, invero, non tanto alla morte fisica quanto a quella che viene chiamata la «seconda morte». L'immortalità in senso proprio è una possibilità eccezionale e coincide con la «decondizionalizzazione» dell'essere. La «Grande Liberazione», il passaggio di là da ogni stato caduco, sia esso persino sovraterreno, è il fine dell'alta iniziazione. Come si sa, il concetto della «seconda morte» ricorre specialmente negli antichi testi egiziani relativi all'oltretomba ed è da ritenere che accenni corrispondenti che si trovano nello stesso Antico Testamento siano una eco di tale insegnamento iniziatico. Un altro esempio, sia pure mitologizzato, è offerto, del resto, dalla tradizione greca, con l'opposizione fra l'immortalità privilegiata e olimpica degli iniziati e degli «eroi» (omologati ai semidei) e il destino dell'Ade riservato «ai più». Ma forse è nel taoismo non speculativo ma operativo che questa dottrina – la problematicità dell'immortalità e le condizionalità iniziatiche per essa – ha avuto la sua formulazione più precisa. Gli insegnamenti che hanno trovato espressione nel cosidetto *Libro tibetano del morto (Bardo Thödol)* (3), infine, ampliano su un piano oggettivo queste stesse idee fondamentali esponendo la fenomenologia delle possibili esperienze dell'oltretomba e opponendo sempre la realizzazione dell'incondizionato al passaggio all'una o all'altra forma di esistenza anche non terrena, a cui in nessun modo può venire riferito l'attributo dell'immortalità, della non-caducità, della stabilità o centralità trascendente. E, di nuovo, qui l'alternativa è determinata dalla «cono-

(3) L'opera, con entrambi i titoli, ha numerose edizioni italiane, fra cui: Astrolabio, Roma, 1986; TEA, Milano, 1988; UTET, Torino, 1989; Newton Compton, Roma, 1991 (N.d.C.).

scenza» nel senso metafisico dianzi indicato e da azioni dello spirito possibili soltanto possedendo tale conoscenza.

Il tema costante di questi varî esempi sta in evidente opposizione con le vedute exoteriche religiose circa un'anima naturalmente immortale e circa i suoi destini nell'oltretomba, vedute che spesso si connettono alla democraticizzazione e alla degradazione di un precedente insegnamento iniziatico. Così in Egitto e anche in Grecia; riferendosi alla Grecia il Rohde giustamente notò come, in seguito alla decadenza della concezione originaria dell'«eroe», si finì col considerare come «eroe» chi non aveva altro merito oltre a quello di essere morto.

È da rilevare che nell'antica tradizione dei Misteri (che la corrente storia delle religioni spesso confonde con le religioni di salvazione, con le cosidette *Erlösungsreligionen*) viene di nuovo in evidenza l'aspetto essenziale ontologico per via del quale la concezione iniziatica si contrappone a quella religiosa. Da Diogene Laerzio si sa dello scandalo che in certi ambienti greci già «illuministici» suscitava la dottrina mistèrica secondo la quale anche un delinquente dopo la morte avrebbe avuto un destino privilegiato, destino di cui perfino uomini di alta levatura morale come un Agesilao o un Epaminonda, perché non iniziati, non avrebbero partecipato. A tale riguardo si può parlare di un «realismo trascendentale» il quale si conferma anche nella concezione dell'efficacia oggettiva del rito iniziatico: viene ammesso che questo suo potere sia, sul piano spirituale, così oggettivo e impersonale, staccato dalla moralità, quanto sul piano materiale lo è l'azione di una tecnica. Come la tecnica, il rito richiede soltanto che certe condizioni oggettive siano soddisfatte; allora l'effetto ne seguirà secondo necessità, quale pur sia il soggetto (4). Del resto, anche nei primi secoli del cristianesimo questa opposizione era stata ancora in una certa misura sentita quando si distinse fra *divinificatio* e *sanctificatio*. La *divinificatio* è un concetto ontologico, si definisce in termini di mutamento di essenza, al pari della trasformazione iniziatica dell'essere. La *sanctificatio* ha invece un carattere morale e soggettivo, riguarda essenzialmente gli atteggiamenti dell'individuo e una certa sua condotta di vita. Nello sviluppo della mistica cristiana, dopo gli inizi (nei quali, specie nella patristica greca, sussistettero resti di tradizioni esoteriche e mistèriche) fu il concetto di *sanctificatio* a prendere quasi esclusivamente il sopravvento (agostinianesimo, mistica spagnola).

La concezione ora riferita sembra, tuttavia, essere contraddetta dal fatto che anche in quel che ci è noto delle tradizioni iniziatiche, dello yoga e di discipline affini figurano spesso precetti rigorosi a carattere morale. Invece proprio a tale proposito viene di nuovo in rilievo una differenza essenziale fra mondo della religione e mondo dell'iniziazione, fra atteggiamento

(4) Naturalmente, dalla diversità dei soggetti seguirà una diversità degli effetti – allo stesso modo che l'azione del fuoco è diversa se è portata sull'acqua, sul legno o su un metallo.

religioso e atteggiamento iniziatico, perché precetti i quali possono anche essere identici, nei due casi acquistano un diverso significato. Nel primo caso ad essi si attribuisce una imperatività intrinseca, o perché essi sono considerati parti di una legge divina rivelata, o perché si rivendica per essi una validità assoluta, analoga a quella della legge morale categorica di Kant. Nel secondo caso essi hanno invece il significato di mezzi ordinati ad un fine; essi valgono solo condizionatamente, in quanto il seguirli crea nell'individuo certe disposizioni favorevoli per la trasformazione iniziatica. L'espressione classica di questa concezione strumentale dei precetti morali è data dalla nota imagine buddhista della zattera: viene detto che il *sila*, cioè l'insieme dei precetti morali, è da paragonarsi ad una zattera costruita e usata per attraversare una corrente; una volta che la zattera abbia assolto questo compito, è assurdo portarsi appresso la zattera (si potrebbe aggiungere: egualmente assurdo sarebbe costruirla quando non ci si propone di attraversare nessun corso d'acqua).

Così risulta anche definita la relazione fra iniziazione e morale. In genere, dal punto di vista iniziatico in ogni tradizione va distinta una parte che ha un valore esclusivamente sociale e mondano, servendo come un fattore pel raffrenamento dell'animale umano, e una parte che è rivolta veramente verso l'alto, verso la trascendenza. La relatività dei precetti morali risulta in entrambi questi settori. Infatti, nel primo caso i precetti morali subiscono, nelle varie tradizioni, condizionalità etniche e storiche che rendono impossibile trovare qualcosa di veramente costante e invariabile, quindi d'intrinsecamente valido, nella molteplice varietà delle norme prescritte a seconda dei tempi e dei luoghi. Nel secondo caso, quando cioè si attribuisce un valore puramente strumentale ai precetti morali, l'unico criterio è la misura in cui il mezzo – qualunque mezzo – fa raggiungere lo scopo. Così non solo vengono indicate vie iniziatiche molto diverse, in vista anche delle disposizioni predominanti nell'uno o nell'altro individuo, ma può anche darsi che i mezzi prescelti siano in completo contrasto coi precetti morali che una tradizione nei suoi aspetti exoterici prescrive per la vita dei più nel mondo. Il caso più tipico è quello della cosidetta «Via della Mano Sinistra», del *vâmâcâra* tantrico (avente alcuni punti di contatto col dionisismo – ad esempio per quel che riguarda l'uso del sesso e la valorizzazione dell'elemento orgiastico e distruttivo), e della «via eroica» (*vîramârga*), le quali nel segno della pura trascendenza hanno per principio una vera *anomìa*, il disprezzo per le comuni norme morali e cultuali, malgrado che il fine ultimo non sia diverso da quello della «Via della Mano Destra», la quale si serve invece di tali norme come un appoggio («le norme che non incatenano ma sorreggono chi non sa andare da sé»). In genere, il ricorrere dell'«antinomismo» (è il termine che designa il rigetto delle norme della religione corrente) di cui quasi sempre si possono indicare connessioni col mondo dell'iniziazione o dell'esoterismo, è noto alla storia delle religioni.

4 – Quel che si è detto fin qui fa capire anche che fra mistica e iniziazione deve essere tracciata una frontiera. Questo punto è generalmente tra-

scurato, la confusione fra i due dominî è corrente, per cui sarà bene aggiungere qualche breve considerazione. A dire il vero, se ci si tiene all'etimologia il misticismo riporta al mondo iniziatico perché il «mìste» (da cui «misticismo») era l'adepto degli antichi Misteri. Ma anche qui ci si trova di fronte ad un caso tipico della corrosione delle parole. Nella sua accezione ormai corrente il termine «misticismo» può essere legittimamente usato soltanto per designare un fenomeno avente una fisionomia sua propria e da considerarsi come il limite estremo del solo mondo della religione. Anzitutto si tratta dell'orientamento fondamentale. Per usare i termini già riferiti, il misticismo sta nel segno dell'estasi, l'iniziazione nel segno dell'enstasi; movimento estroverso nell'un caso, movimento introverso nell'altro. Conformemente alla struttura dello spirito religioso, la posizione del mistico rispetto alla trascendenza è essenzialmente «eccentrica» (= discentrata). Da qui, un prevalente carattere di passività nel caso del misticismo, di attività nel caso dell'iniziazione. Un simbolismo assai ricorrente nella mistica, specie occidentale, quello delle nozze spirituali nelle quali l'anima umana ha la parte feminile di una sposa, sarebbe assurdo sul piano iniziatico. Sotto un altro aspetto, la passività del mistico è quella inerente alla predominanza dell'elemento affettivo, emozionale e sub-intellettuale, ed essa si riflette nel carattere prevalente delle esperienze mistiche le quali sopraffanno e travolgono il principio cosciente dell'Io, più che venire da questo controllate e dominate. Così quasi sempre il mistico non ha un senso preciso della via percorsa né è in grado di cogliere e indicare il contenuto reale e oggettivo delle proprie esperienze. Il momento soggettivo qui prevale in aspetti pur sempre umani, l'anima avendo il sopravvento sullo spirito (è quel che rende quasi insopportabile la lettura dei testi con le monotone effusioni emozionali della grandissima parte dei mistici cristiani – si può scorrere, ad esempio, l'antologia intitolata *I Mistici* a cura di E. Zolla) (5). Così può legittimamente parlarsi per simboli, della via mistica come di una via essenzialmente *umida*, di contro a quella secca iniziatica. Non è da negarsi che alcuni mistici abbiano raggiunto talvolta altezze metafisiche, però senza una vera trasparenza e, si può dire, per dei balenamenti e dei rapimenti, pel sollevarsi momentaneo di una cortina che subito dopo è ricaduta.

Inoltre, il mistico in quanto tale è un viandante solitario. Egli si avventura nel dominio del sovrasensibile senza avere dei veri principî per orizzontarsi e senza disporre di una vera protezione. Abbandonato il suolo della tradizione positiva e dogmatica, egli va da sé. Non esistono catene di mistici, cioè di maestri che si trasmettono la tradizione mistica in modo ininterrotto, con una corrispondente, adeguata dottrina e pratica. In effetti, il misticismo si presenta prevalentemente come un fenomeno sporadico e irregolare.

(5) Pubblicata da Garzanti, Milano 1963. Ristampata nella BUR Rizzoli, in una serie di volumi tascabili a partire dal 1976 (N.d.C.).

Esso fiorisce soprattutto in quelle tradizioni che hanno un carattere incompleto, cioè nelle quali quel che è semplice religione e exoterismo non ha la sua integrazione e il suo coronamento in una iniziazione e in un esoterismo. Essenzialmente, di contro al carattere precipuo dell'esperienza propriamente mistica si deve mettere in evidenza il carattere cosciente, noetico e intellettuale, di chiarezza sovrarazionale, attribuito alla vera esperienza iniziatica.

5 – A questo punto si può accennare allo schema essenziale di quella che, secondo alcuni ambienti, sarebbe l'iniziazione «regolare». Una discrepanza fra la premessa teoretica dianzi accennata (l'insegnamento iniziatico negando il concetto di «creatura» nega anche l'idea di uno iato, di una distanza ontologica fra l'Essere e il principio dell'Io) e l'atteggiamento pratico sembra risultare dal fatto che si ritiene che l'esperienza iniziatica, in quanto consiste in un superamento della condizione umana e nel passaggio a stati superiori dell'essere, non sarebbe realizzabile, di massima, coi soli mezzi dell'individuo isolato. Qui però di solito viene fatta valere una considerazione più storica e pratica che non di principio, cioè si ha in vista la situazione esistenziale in cui si trova la grandissima maggioranza degli individui per effetto di quel processo involutivo che secondo tutte le dottrine tradizionali si è verificato nel corso della storia. Così secondo lo schema accennato l'iniziazione richiederebbe la trasmissione nell'iniziando di una forza particolare da parte dell'esponente di una organizzazione che ne è la detentrice e che è anche la depositaria degli insegnamenti esoterici e iniziatici. In questo contesto il concetto di «tradizione» si specifica nei termini oggettivi e tecnici di una «catena» ininterrotta che rimanda a un centro originario. Ove la situazione esistente la renda possibile, si ritiene che questa sia la forma «regolare» dell'iniziazione, forma che, sul suo piano, presenta alcune analogie con lo schema del battesimo e, ancor più, con quello dell'ordinazione sacerdotale cattolica. Ma la diversa premessa generale, riguardante le relazioni ontologiche fra umano e sovrannaturale, qui si fa valere nel senso che nel caso dell'iniziazione si tratta, in ultima analisi, di un passaggio dalla potenza all'atto (determinato dall'operazione iniziatica) di una dimensione profonda dello stesso essere dell'iniziando. È così che è stato formulato anche il concetto di una «iniziazione virtuale» la quale, peraltro, resta inefficiente e inoperante (come nel caso della qualità che si suppone infusa dal semplice battesimo cattolico) quando non intervenga e non si aggiunga un'azione propria. Però, anche se limitatamente a casi eccezionali, non si esclude che in via di principio solo questa azione, senza l'accennato collegamento «regolare» rituale e in un certo modo esterno con una organizzazione, possa portare alla rottura di livello, all'apertura iniziatica della coscienza.

Ma non è che per questi stessi casi eccezionali non esistano certe condizionalità, esistenziali o d'altro genere, su cui qui non possiamo soffermarci, l'argomento essendo assai complesso. Inoltre, qui andrebbero esaminate le relazioni fra ascesi e iniziazione. Nei casi ora accennati questa relazione è

reale, sempreché l'ascesi non sia considerata nelle sue forme mortificatorie, penitenziali e gravate da elementi accessori morali e religiosi. L'ascesi può venire concepita come un'azione intrapresa dall'individuo coi propri mezzi, la quale può provocare la «discesa» e l'innesto in lui di una forza dall'alto (in questo caso si ha un collegamento che può dirsi «verticale» o diretto, a differenza del collegamento «orizzontale» mediato da una catena iniziatica) con l'incontro integrante della forza che dal basso va verso l'alto con quella non individuale e non umana dall'alto verso il basso (sul piano religioso, si parlerebbe dell'innesto della «grazia» – ma qui, fra l'altro, vi è la differenza essenziale dovuta al carattere determinante dell'azione «ascetica», in quanto essa crea nell'uomo una qualità come quella del magnete che attira un metallo – qui, l'influenza trascendente: questo senso si potrebbe dare, fra l'altro, al detto che la porta dei Cieli può subire violenza). Con tale incontro è aperta la via allo sviluppo iniziatico, è realizzata la premessa pel mutamento di stato per via autonoma.

Però anche per l'iniziazione «regolare» col suo collegamento «orizzontale» esistono delle condizioni, in relazione alla qualificazione richiesta nell'iniziando. Questa qualificazione non ha nulla da vedere con qualità di carattere profano; così può accadere che un eminente esponente della cultura, uno scienziato o un filosofo moderno siano meno qualificati per l'iniziazione di una persona quasi analfabeta, mentre per quel che riguarda le qualità morali abbiamo già spiegato in che senso esse possono entrare in quistione e avere un valore sul piano iniziatico. In genere, la qualificazione per l'iniziazione riguarda una speciale situazione esistenziale e si riferisce ad una tendenza virtuale all'autotrascendimento, ad una apertura attiva di là dall'umano. Quando essa manca, l'individuo non è suscettibile d'iniziazione perché o l'azione iniziatica non avrebbe effetto, o sarebbe pericolosa e distruttiva. Non avrebbe effetto nel caso dell'«iniziazione virtuale», ossia quando viene semplicemente trasmessa una influenza spirituale come un germe che l'individuo deve sviluppare da sé (assumendo subito una parte attiva realizzatrice autonoma – il che corrisponde ad uno sviluppo più o meno articolato fino all'adeptato). Essa agirebbe in modo distruttivo nei casi di una iniziazione diretta e massiccia da parte di un maestro. Se il potere, che viene attribuito ad alcune personalità, specie in Oriente, di provocare direttamente l'apertura iniziatica della coscienza con l'una o l'altra tecnica, incontrasse una rigidità nella struttura dell'Io del neofita, l'effetto sarebbe un trauma, una distruzione dell'unità della persona. Da qui il senso di varie prove preliminari iniziatiche, talvolta descritte in termini spettacolari; esse sono sempre volte a saggiare la capacità di autotrascendimento portando il singolo perfino sulle frontiere della morte e della pazzia. L'affinitità fra iniziazione e morte è stata sempre sottolineata. Classiche sono le espressioni che a tale riguardo si trovano in Plutarco e in Porfirio. In essenza, la qualificazione iniziatica è quella richiesta per poter affrontare attivamente e «trionfalmente» già da vivi un'esperienza corrispondente a quella, della morte.

Spesso come requisito per l'iniziazione viene indicata anche una certa unificazione e armonizzazione dell'essere. Viene spiegato che quando esistono squilibri e scissioni nell'individuo, essi risultano potenziati al contatto con forze trascendenti e invece dell'integrazione dell'essere l'effetto può essere la sua disgregazione e la rovina. Di passata, ciò mette in chiaro l'errore delle interpretazioni di quella psicanalisi che ha «valorizzato» alcuni procedimenti iniziatici nei termini di equivalenti della terapia psicanalitica: si pretende che in forme «prescientifiche», le iniziazioni avrebbero mirato a mettere in sesto una individualità scissa, un Io alle prese con l'inconscio, con la *libido* e via dicendo. Invece, ogni alta iniziazione richiede come punto di partenza e come «qualificazione» l'uomo sano, unificato e perfettamente cosciente. L'unica eccezione è costituita dai casi in cui certe malattie offrono alcune possibilità virtuali di autotrascendimento, e hanno carattere di malattie solo perché queste possibilità non agiscono come tali. Allora le tecniche iniziatiche le utilizzano dando loro la giusta direzione e integrandole nel processo complessivo. Ciò risulta attestato nello stesso caso delle iniziazioni sciamaniche. Ci si può riferire anche, in parte, a quelle che nell'antichità furono chiamate le «malattie sacre» e qui, come nuovo compito, si presenterebbe il mettere a punto le cose anche nei riguardi di quelle interpretazioni psichiatriche «positive» che, specie nel periodo precedente, hanno preteso di gettar luce scientifica su molti fatti delle antiche iniziazioni, della mistica e anche della demonologia dando luogo a gravissimi disconoscimenti.

6 – L'aver parlato di un contenuto noetico (intellettuale in senso superiore) dell'esperienza iniziatica quando la si è distinta da quella mistica non deve far pensare a qualcosa come la partecipazione teorica ad un insegnamento, sia pure di carattere speciale o segreto. L'attributo qui vuol solo indicare il carattere proprio a questa esperienza in quanto tale: sempre come esperienza, essenzialmente, di uno stato. Si tratta del carattere di lucidità superiore che nell'antichità fu riferito al νοῦς, all'intelletto in senso eminente: e qui si può riandare a quanto già dicemmo nel capitolo sull'errore dell'irrazionalismo. Tuttavia il nuovo stato, dovuto alla rinascita iniziatica, è sempre valso come il presupposto indispensabile e il principio di una conoscenza di carattere superiore. È una conoscenza per la quale soprattutto simboli, miti e segni (la «lingua del silenzio») si presentano come vie, nel che si rivela il loro vero significato. Per questa conoscenza viene spesso usato il termine di «realizzazione», con riferimento al cogliere direttamente, per identificazione, le essenze con superamento dello stato duale per via del quale la conoscenza comune, quando non si tratta di semplici astrazioni concettuali, nella esperienza sensibile e diretta ha sempre la legge oggetto-soggetto. Ma qui si deve subito mettere in evidenza l'indicato carattere noetico, per opporre l'unizione, di cui si parla, a quella propria ad un'immedesimazione sub-intellettuale, vitale e emotiva sul genere di ciò che propugna l'irrazionalismo moderno, dove gli aspetti conoscitivi dello sviluppo

iniziatico sono stati considerati in modo particolare e sistematico – ci si può riferire, ad esempio, allo *jñâna-yoga* classico nelle sue partizioni – si è avuto un processo che per gradi porta al raggiungimento di quella *intuitio intellectualis*, o conoscenza noumenica, che in Kant rappresenta un concetto-limite introdotto unicamente per caratterizzare, mediante una opposizione, quella che invece, secondo lui, sarebbe l'unica forma di conoscenza possibile per l'uomo.

La conoscenza come realizzazione viene indicata come una conoscenza che trasforma e come una conoscenza illuminante. A tale riguardo, si può considerare sotto una luce particolare ciò che viene chiamato «esoterismo». Nell'esoterismo non si tratta di conoscenze che siano state monopolizzate e tenute segrete in modo artificiale, bensì di verità che risultano evidenti solamente a un livello della coscienza diverso da quello dell'uomo comune, del profano e anche del semplice credente. Il «segreto» in cui possono essere tenute le verità esoteriche riguarda appunto il fatto che, riferite all'uomo comune, esse cessano di essere vere, divengono anzi pericolose e possono portare alla rovina. Si vuole che la condanna e la stessa uccisione di alcuni iniziati di cui si era lungi dal disconoscere questa loro dignità (come caso tipico viene addotto quello di El Hâllaj nell'Islam) siano dovute al loro non aver riconosciuto questa esigenza: non si tratta di «eresia», ma di ragioni pratiche e pragmatiche. Un detto tipico è, a tale riguardo: «Che il sapiente con la sua sapienza non turbi la mente di coloro che non sanno».

Quando però la conoscenza iniziatica si applica alla dischiusura del materiale tradizionale, come un effetto particolare viene indicato un equivalente di ciò che sul piano culturale sono le acquisizioni della scienza comparata delle religioni. Al livello iniziatico vale ciò che un esponente moderno della corrente tradizionalista ha chiamato «l'unità trascendente delle religioni» (6), benché a tale riguardo il termine «religione» abbia un carattere troppo restrittivo. Simboli, miti, riti, dogmi e insegnamenti varî rivelano contenuti costanti, secondo una identità che non deriva da un processo estrinseco di presa in prestito e di trasmissione storica ma essenzialmente da un comune contenuto metafisico e acronico. Il punto di partenza essendo, nel caso dell'esoterismo, la percezione diretta, sperimentale di questo contenuto, le corrispondenze che possono venir fatte risultare qui rivestono un carattere particolare di evidenza che le distingue nettamente dai raccostamenti esteriori, a base, per così dire, quantitativa, che possono trovarsi nelle esposizioni di scienza comparata delle religioni. Chi ha una adeguata sensibilità, non può non accorgersi della differenza.

Come controparte di questa penetrazione intuitiva dei contenuti costanti di là dalla molteplice varietà delle forme storiche e exoteriche viene con-

(6) Cfr. F. Schuon, *Unità trascendente delle religioni*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1997 (N.d.C.).

siderata, in genere, come una caratteristica del vero iniziato ciò che è stato chiamato il «dono delle lingue» (si è voluto vedere un riferimento allegorico e exoterico ad esso nel noto episodio del Nuovo Testamento). Come chi conosce più lingue sa esporre uno stesso concetto con le parole dell'una o dell'altra di esse, del pari viene concepita la capacità di esporre nei termini dell'una o dell'altra tradizione uno stesso contenuto partendo dal piano anteriore e superiore alla molteplicità di tali tradizioni. Vi è però da considerare che non ogni linguaggio ha le stesse possibilità espressive e un vocabolario egualmente completo.

7 – L'ultimo punto a cui accenneremo in queste brevi annotazioni non riguarda più la definizione in sé del puro concetto dell'iniziazione ma la relazione fra il piano dell'iniziazione e quello della realtà mondana e della storia. Soprattutto con riferimento ai tempi più recenti è prevalsa la concezione del carattere segreto della qualità di iniziato. Così si è potuto citare questo detto di un sûfi (iniziato islamico): «Che io sia un sûfi, è un segreto fra me e Dio». Il carattere «ermetico» dell'iniziato risulta, peraltro, dalla stessa corrente iniziatica – l'ermetismo alchemico, una delle principali nell'Occidente post-cristiano – da cui deriva proprio tale aggettivo. Però se risaliamo più lontano lungo i tempi è attestata anche una diversa possibilità. Portando lo sguardo alle civiltà che, in senso eminente, possiamo chiamare tradizionali – a quelle civiltà, cioè, che ebbero un carattere organico e sacrale e nelle quali «tutte le attività erano ordinate adeguatamente dall'alto e verso l'alto» – al centro di tali civiltà troviamo spesso, ben visibili, figure dai tratti affini a quelli attribuiti all'iniziato. Questo centro essendo costituito, se così si può dire, da una «trascendenza immanente», cioè dalla presenza reale del non umano nell'umano presupposta in particolari esseri o *élites*, vi è una corrispondenza appunto con la forma della spiritualità che definisce l'iniziato e che lo distingue, ad esempio, dal sacerdote, perché il sacerdote, di rigore, è un mediatore del divino e del sovrannaturale, ma non lo incorpora in sé con un carattere di «centralità». La «regalità divina» delle origini in molte grandi civiltà ebbe appunto questo carattere metafisico (7). Un caso tipico è quello dell'antico Egitto dove i riti che stabilivano o confermavano la qualità del sovrano non differivano dai riti di osirificazione e, in genere, dai riti che assicuravano il cambiamento di natura, la rinascita e l'immortalità privilegiata. Molte altre testi-

(7) Per l'accennato carattere di «centralità», di «trascendenza immanente», il sovrano di tali civiltà, strutturalmente, può dunque venire ravvicinato più al tipo dell'iniziato che non a quello del sacerdote, anche quando la sua natura lo qualifica a funzioni sacerdotali. È ciò che il Guénon non ha saputo riconoscere nel ritenere che nelle civiltà tradizionali normali come rappresentante supremo dell'autorità spirituale al vertice e al centro sia stato il tipo del sacerdote, con subordinazione della regalità ad una casta sacerdotale. Ciò, in realtà, non si riferisce affatto allo stadio originario e più alto, riguarda già una situazione da non considerarsi normale dal punto di vista tradizionale.

monianze dello stesso genere potrebbero venire addotte, anche se ogni singolo caso richiederebbe particolari considerazioni. Del resto, tracce residuali di questa tradizione primordiale sono attestate ancor nel Medioevo occidentale, nel quadro dello stesso cristianesimo, perché il rito della consacrazione dei re in origine differiva solo per dei dettagli da quello della consacrazione dei vescovi, il quale si riteneva comportasse una trasformazione della natura di chi ne era l'oggetto, l'imposizione in lui di un nuovo *character indelebilis* (in questo raffronto, consideriamo solamente la mera corrispondenza formale – restando impregiudicata l'accennata differenza fra l'orientamento del sacerdote e quello dell'iniziato e del re delle origini) (8).

Così in altre epoche, oltre al tipo segreto o «ermetico» dell'iniziato è attestato un tipo che, trovando il suo luogo naturale e legittimo al vertice e al centro di una organizzazione anche politica, ebbe altresì una funzione di simbolo e che per incorporare una forza superiore, in via di principio si riteneva potesse esercitare un'azione diretta, visibile e invisibile, sulla realtà storica, politica e sociale (in Estremo Oriente fu dato particolare risalto a tale idea). Il tipo di civiltà venuto a predominare nei tempi storici ha però escluso sempre più l'unità dei due poteri, dell'autorità spirituale e di quella politica, quindi anche questa funzione che, di massima, fu attribuita ad un capo visibile e conosciuto avente tratti iniziatici. Inoltre, in Europa il carattere della sua religione, il cristianesimo, ha costretto sempre più ad una esistenza sotterranea le vene e i centri della tradizione iniziatica eventualmente sussistiti. Infatti il cristianesimo storico non solo non ha una tradizione iniziatica ma il suo orientamento specificamente religioso (nel senso precipuo del termine «religioso» da noi ben delimitato più sopra) è stato in antitesi col mondo dell'iniziazione. Già abbiamo accennato allo strano fenomeno che nel cristianesimo in quanto cattolicesimo incontriamo una specie di imitazione dello schema iniziatico. Il battesimo concepito come un rito che trasmetterebbe un principio di vita sovrannaturale nel cristiano differenziandolo essenzialmente da ogni non-cristiano e fornendo la condizione imprescindibile per la salvezza, le influenze sovrannaturali legate alla tradizione apostolica e pontificale e facenti da base alla virtù dei sacramenti, l'oggettività del *character indelebilis* creato dall'ordinazione sacerdotale, e via dicendo – tutto ciò presenta evidenti analogie formali con le strutture iniziatiche. Ma il piano è diverso, l'orientamento è diverso. Si può dire che una imagine o riproduzione si è sostituita alla realtà ed è stata usata per cercar di creare un ordine su di un diverso piano esistenziale (9).

Ma non è questo il punto che qui entra in quistione, e nemmeno entra in quistione la funzione ordinatrice che il cattolicesimo ha potuto svol-

(8) Su tutto ciò cfr. i primi capitoli della nostra opera *Rivolta contro il mondo moderno*.

(9) La quistione dell'esistenza, o meno, di una iniziazione cristiana è stata oggetto anche di recente di discussioni in alcuni ambienti tradizionalisti (cfr. la rivista *Études Tra-*

gere nel mondo occidentale. Essa comunque non è stata tale da impedire la nascita del mondo moderno e della civiltà moderna nell'area cristianizzata, la distruzione progressiva di ogni ordine tradizionale e l'affermarsi di tutte le forme di sovvertimento e di materialismo che partendo dall'Occidente stanno acquistando una portata planetaria e presentano una crescente irreversibilità. Un problema, piuttosto, si porrebbe quando viene affermata l'esistenza effettiva nel mondo ancor nei tempi ultimi di veri centri iniziatici, quindi anche di persone in possesso virtuale di quei poteri che deri-

ditionnelles, 1965, n. 389-390). A quanto abbiamo detto or ora, ossia che il *corpus* sacramentale cattolico si presenta, sotto alcuni riguardi, come una specie di imagine trasposta sul piano religioso di strutture iniziatiche, vi è chi ha aggiunto che tali strutture sul piano di una vera e propria iniziazione sarebbero esistite nelle origini, anzi che come tali si sarebbero continuate anche in sèguito nel cristianesimo. Sono stati addotti soprattutto passi della patristica greca, dove s'incontra la distinzione fra i semplici credenti e coloro che sono in possesso di una conoscenza superiore (della «gnosi perfetta») e dove si fa cenno anche ad una interpretazione esoterica delle Sacre Scritture cristiane. Pei tempi più recenti ci si sposta però verso il cristianesimo della Chiesa greco-ortodossa (perché si ammette che in quello occidentale a partire dal concilio di Nicea le forme puramente religiose abbiano completamente prevalso), e propriamente alla corrente detta «esicasmo» che qualcuno ha creduto di poter caratterizzare come uno «yoga cristiano»; di questa corrente sono state citate alcune espressioni di uno dei principali esponenti, San Simeone il Nuovo Teologo (949-1022) circa un rito di trasmissione di un potere (il «santo spirito») per imposizione delle mani, distinto dal battesimo, rito che si è presunto avere l'aspetto di una «trasmissione iniziatica». Ma nelle origini, specie nella patristica greca, sono evidenti le commistioni del cristianesimo con motivi appartenenti essenzialmente alla misteriosofia non cristiana, e l'esempio dato da Origene mostra a che si riducesse di fatto la presunta «interpretazione esoterica». Se nei cosidetti Vangeli apocrifi e anche in tutto quel che nella storia delle religioni è passato sotto il nome di gnosticismo si trovano spunti di una conoscenza superiore, tutto ciò cade però fuori della corrente centrale e ufficiale del cristianesimo positivo; quanto, ad esempio, in tempi successivi, la corrente dei Fratelli del Libero Spirito. Lo stesso esicasmo è da considerarsi come una vena a sé del cristianesimo greco-ortodosso e il rito di imposizione delle mani ci sembra avere il carattere generico delle «benedizioni», al massimo quello di una «iniziazione virtuale», non quello di una operazione effettiva di apertura iniziatica della coscienza. Sono tutti fenomeni laterali. Naturalmente partendo dal cristianesimo e talvolta anche all'interno di alcuni ordini religiosi regolari, vi è chi ha potuto raggiungere sporadicamente un livello superiore a quello della religione teistica e devozionale (anche nell'area protestante). Ma questa è un'altra quistione, ciò non prova affatto l'esistenza e la continuazione di una tradizione iniziatica la quale, per la sua stessa natura, avrebbe dovuto avere il suo posto *al centro e al vertice* del cristianesimo storico, specie di quello cattolico, ed essere il custode di una «ortodossia» in senso superiore. Contro di ciò gli argomenti addotti dianzi accennati non hanno nessuna forza probativa. D'altronde la quistione può essere risolta sul piano morfologico e dottrinale: bisogna giudicare se quanto abbiamo esposto fin qui corrisponde effettivamente all'essenza della realtà iniziatica. Se vi corrisponde, è da verificare se esiste una sua compatibilità con quel che può dirsi caratterizzare la tradizione positiva e la concezione centrale del cristianesimo. La risposta, crediamo, non è dubbia e fa apparire il resto come un girare intorno all'argomento. Per esprimerci drasticamente, a nostro parere quel che nel cristianesimo positivo può esservi di iniziatico non è cristiano e quel che in esso vi è di cristiano non è iniziatico.

vano dal concetto stesso dell'iniziazione e dell'adeptato. Allora sarebbe da chiedersi se sussiste una qualche relazione fra essi e gli sviluppi storici. Dato il corso preso da tali sviluppi, ormai non più soltanto in Occidente, anche l'idea di una influenza segreta, da dietro le quinte, risulta problematica; per molte ragioni, se mai, un'azione del genere sarebbe da attribuirsi a potenze opposte, a quelle di una distruzione antitradizionale, chiamate, in certi ambienti, di «contro-iniziazione».

In genere, a tale riguardo viene avanzata l'idea di un «ritiro» delle presenze iniziatiche dal processo della storia. Ma anche a non considerare il dominio della storia, limitandosi al solo piano spirituale, la maggior parte di coloro che hanno un qualche titolo per pronunciarsi in proposito concordano nel riconoscere che le organizzazioni iniziatiche in grado di rivendicare una autentica filiazione in Europa sono ormai inesistenti o sono in fase di degenerescenza (la possibilità di tale degenerescenza pone, a sua volta, un difficile problema) e che anche le poche esistenti fuori dall'Europa sono divenute sempre più inaccessibili, mentre proliferano le falsificazioni e le mistificazioni: il che corrisponde ad una delle caratteristiche di quella che è stata chiamata l'«età oscura».

Tale situazione non è priva di una incidenza sulla concezione stessa dell'iniziazione, nel senso che chi oggi avesse aspirazioni iniziatiche per la forza stessa delle cose dovrebbe considerare una via diversa da quella, ritenuta «regolare», costituita dal collegamento «orizzontale» con una catena esistente e viva. Sembra, cioè, restare soprattutto la prospettiva di un collegamento essenzialmente «verticale» e autonomo, reso possibile da una qualificazione individuale eccezionale e da quell'azione, in una certa misura violenta, da noi già accennata nel parlare delle relazioni fra iniziazione e ascesi. Su questo punto negli ambienti che si interessano seriamente ai problemi dell'iniziazione si sono svolte di recente delle polemiche e sono stati accusati, non a torto, di burocraticismo formalista lontano dalla realtà coloro che insistono nel voler far valere esclusivamente gli schemi «regolari» dell'iniziazione in tempi anormali, come i nostri.

Questa problematica, peraltro, non è peregrina. Infatti, a parte l'importanza che, per le ragioni accennate al principio, ha il formarsi in astratto una idea chiara di ciò che è l'iniziazione e delle differenze fra essa e altri dominî spirituali, oggi sarebbe interessante stabilire se, in quale misura e in quali quadri, una realizzazione iniziatica è ancora possibile. Il problema ha una rilevanza essenzialmente per coloro che hanno fatto un bilancio assolutamente negativo di tutti i valori culturali, sociali, ideologici e religiosi oggi esistenti, trovandosi ad un punto morto; per costoro forse la superiore libertà che in ogni tempo è stata fatta sperare a chi tenta la via iniziatica costituisce l'unica alternativa rispetto alle forme di rivolta proprie ad un nichilismo distruttivo, irrazionale e perfino criminale.

Queste ultime considerazioni cadono, naturalmente, fuori da ciò che riguarda la definizione teoretica del concetto di iniziazione (ed è a tale definizione che al massimo potrà interessarsi la maggior parte dei lettori), ma

forse possono completare il quadro necessario per una valutazione complessiva di essa.

Avendo parlato del contributo dato alla problematica dell'iniziazione da René Guénon e dal gruppo di Parigi che lo ebbe per inspiratore, è forse opportuno accennare al caso speciale costituito da un gruppetto formatosi a Torino nel periodo in cui scriviamo, il quale vorrebbe essere «tradizionale» e guénoniano di stretta osservanza. Se non finisce sul piano delle molte conventicole neo-spiritualistiche, esso però fa del guénonismo una vera e propria scolastica (nel senso deteriore). Come dei veri «primi della classe» i componenti di esso seguono pedissequamente il maestro, con noiose e stereotipe ripetizioni, tanto da soffocare i germi più vivi della dottrina invece di svilupparli, approfondirli e, anche, di procedere a eventuali revisioni e integrazioni, specie là dove nel Guénon malgrado tutto non si tratta affatto di «metafisica» (nel suo senso) ma di semplice filosofia e dove si fanno sentire alcune conseguenze, non di rado limitatrici, della sua equazione personale.

Nel contempo costoro in una rivista presumono di potersi mettere a giudicare ex cathedra *dell'«ortodossia» tradizionale e di qualificare di «profano» e di deviazionista chi non segue la loro linea, dispensandosi naturalmente dal produrre un qualsiasi titolo che legittimi una tale loro frivola pretesa. Primi venuti sotto ogni altro riguardo, in effetti non è di certo quel loro supino, facile conformismo teorico e l'essersi messi – secondo quanto si assicura – con la massoneria che può autorizzarli a credere di essere, loro, dei «non profani»: nella massoneria dì una iniziazione reale, attuale e sperimentale non essendo affatto il caso, ma solo di vuote inoperanti vestigia ritualistiche degradate, quando non si tratti perfino di peggio (cfr. quanto abbiamo esposto in proposito nell'ultimo capitolo del nostro libro* Il mistero del Graal, *2ª ed.). Tutto ciò attesta una precisa mancanza di sensibilità e di qualificazione.*

Per un orientamento del lettore, questa breve messa a punto forse non è inopportuna. Come merito della conventicola in quistione, la cui esistenza probabilmente è effimera, si può riconoscere tuttavia quello di aver provveduto all'edizione italiana di alcuni libri e scritti del Guénon, benché sarebbe stato utile definirne anche partitamente il significato e i limiti con adeguate introduzioni (10).

(10) Evola si riferisce alle Edizioni Studi Tradizionali, che a metà degli Anni Sessanta stamparono varie opere di Guénon ancora inedite in Italia (alcune traduzioni sono state riprese dall'Editore Rusconi e poi dall'Editore Luni) e al loro periodico, la *Rivista di Studi Tradizionali*, che ospitava regolarmente articoli critici nei suoi confronti e con il quale fu spesso in polemica (N.d.C.).

12. Libertà del sesso e libertà dal sesso

Una caratteristica dell'epoca attuale è innegabilmente il risalto che essa ha dato al mondo del sesso, unitamente ad una tendenza regressiva che non può sfuggire ad ogni attento osservatore. Mentre da un lato si combattono le sussistenti limitazioni moralistiche borghesi della vita sessuale ed anche in psicologia, sociologia e filosofia si dedica al sesso un'attenzione che esso in precedenza mai aveva avuto, fino al limite del pansessualismo e di una specie di culto del sesso, sta di fatto che, in fondo, da questo movimento il sesso non è stato assunto che nei suoi aspetti più banali o sospetti; anche in questo campo agisce il clima predominante di «democrazia», di promiscuità e di sfaldamento. Non solo, ma partendo dal sesso si è trovato modo di alimentare l'attacco contro gli ideali, i princìpî e le strutture di ogni civiltà superiore.

Abbiamo già parlato dei casi in cui in una certa letteratura la messa in rilievo del sesso è strettamente connessa con l'oscenità e col piacere pel volgare. Ciò a parte, qui esamineremo la tendenza ora indicata quale si manifesta in alcuni autori contemporanei con precise incidenze sul dominio della visione del mondo, della sociologia e delle stesse idee politiche. Interesserà, soprattutto, mettere in evidenza il parallelismo, solo in apparenza paradossale, fra una specie di crociata in difesa del sesso e della libertà sessuale e un abbassamento di livello in quel che concerne la concezione del sesso.

1

Possiamo partire dal tentativo di tracciare una morfologia delle civiltà e una storiografia a base sessuologica. È nota la varietà delle prospettive secondo le quali fino ad ora la storia è stata più o meno unilateralmente interpretata: interpretazioni a base materialista o spiritualista, in funzione dell'economia o delle grandi personalità e degli eroi, interpretazioni sociologiche, dialettiche, puramente politiche e via dicendo. Mancava però una interpretazione a base sessuale o, più precisamente, psicanalitico-sessuale. A colmare la lacuna ha provveduto un Inglese, E. Rattray Taylor, autore di un libro che s'intitola *Sex in History*.

Il Taylor è un freudiano, e dal momento che per il freudismo il sesso costituisce la forza motrice predominante e determinante dell'essere umano, è naturale che gli sia venuta l'idea, che solamente partendo dal sesso e dagli atteggiamenti rispetto al sesso si può intraprendere uno studio in profondità della stessa storia. Pertanto il Taylor si è proposto di mettere in evidenza gli stretti legami che esisterebbero fra le principali correnti sociali, religiose e culturali apparse via via nella storia e l'alterno prevalere dell'uno o dell'altro orientamento umano nei riguardi del sesso.

A tale riguardo la chiave di tutta l'interpretazione storiografica del Taylor è l'antitesi fra «patristi» e «matristi». Il punto di partenza qui è costituito da vedute che nei psicanalisti e nei freudiani hanno la parte di vere e proprie idee fisse. Come è noto, costoro ritengono che già nella prima infanzia agisca l'impulso sessuale e che esso prenda per oggetto anche il proprio padre o la propria madre. Non si tratterebbe, però, di puro erotismo, ma anche di una tendenza ad identificarsi con l'oggetto. Così da un lato vi sarebbe il tipo che tende ad identificarsi col padre (essendo geloso, diffidente e nemico nei riguardi della madre, ossia dell'altro sesso), dall'altro il tipo che tende ad identificarsi con la madre, con corrispondenti sentimenti negativi verso il padre. Su questa base si definiscono i concetti di «patrismo» e di «matrismo» e si viene all'idea, che sono questi complessi originari ad agire nella storia. Pel Taylor la storia è la scena su cui si sono alternate, scontrate o fuse forme di civiltà, di cultura, di costume, di moralità, di concezioni della vita derivanti dall'atteggiamento fondamentale dei «patristi» o dei «matristi».

Complesse sono le implicazioni di ciascuno dei due atteggiamenti e il Taylor le precisa nei seguenti termini. Al «patrismo» sarebbero propri la religione del padre, il diritto patriarcale, l'autoritarismo nel campo politico, il conservatorismo nel campo politico-sociale, la diffidenza di fronte alla ricerca e all'indagine, l'intolleranza in materia sessuale, l'accentuazione della differenza fra i sessi, la limitazione della libertà feminile e l'idea della inferiorità e peccaminosità della donna, l'ascetismo e la condanna del piacere sessuale, la paura per la spontaneità, l'idea che l'umanità è, per natura, malvagia. Invece al «matrismo» sarebbero propri la religione della madre, la tendenza societaria, la democrazia in campo politico, il progressismo e le idee innovatrici, la tolleranza in materia sessuale, il far poca differenza fra i sessi (ma anche una posizione privilegiata e la libertà della donna), l'edonismo e la tendenza al piacere, la spontaneità, l'idea che l'umanità è, per natura, buona, donde anche evidenti connessioni col giusnaturalismo e con le teorie alla Rousseau secondo quel che del resto noi stessi abbiamo accennato in un precedente capitolo. Ciò, a parte fobie tipiche nutrite dall'una o dall'altra tendenza nei riguardi di certe forme abnormi di sessualità – ad esempio i matristi stigmatizzerebbero soprattutto l'incesto, i patristi la pederastia.

Qui non seguiremo il Taylor nelle interpretazioni che egli dà alle varie epoche storiche in base a questi punti di riferimento. Ognuno può già imma-

ginarsi le unilateralezze di una simile storiografia. Peggio di tutti se la cava il mondo medievale, che sarebbe stato il teatro di uno scatenamento repressivo del «patrismo» (incarnato dalla Chiesa cattolica) e che si presenterebbe come un insieme in cui perversione, nevrosi, allucinazioni, isterismo, licenza e crudeltà si mescolarono e primeggiarono come mai nella storia. Tuttavia l'eresia medievale avrebbe avuto spesso un orientamento «matrista»; matrista sarebbe stata la corrente dei Catari e anche dei trovatori. Matrista fu, poi, il Rinascimento creativo e licenzioso, mentre la Riforma avrebbe rappresentato una reazione disperata dei patristi nel punto in cui essi videro la Chiesa «matrizzarsi» sempre di più. Però la Controriforma fu nuovamente patrista come lo fu, ovviamente, il puritanismo anglosassone. Matrista, per contro, fu il romanticismo e, quanto alla società attuale, specie americana, essa, secondo il Taylor (che a tale riguardo ha senz'altro ragione), è essenzialmente orientata verso il matrismo.

Circa tutta questa storiografia, ove qualche osservazione e analisi intelligente si mescola a un insieme di divagazioni, l'obiezione più ovvia è che, tutto sommato, essa spiegherebbe ben poco, il punto di partenza restando all'oscuro. Infatti, bisognerebbe sapere per quali ragioni nell'individuo, anzi nel bambino, prevalga l'uno o l'altro dei due orientamenti, paterno o materno, a seconda dei periodi storici. Per il resto, come tutte le vedute del freudismo, anche questa del Taylor si presenta come una specie di caricatura di alcune idee che potrebbero essere anche valide se si sapesse ricondurle al piano giusto, con una adeguata interpretazione. Ricerche, come quelle che già alla fine del secolo scorso furono intraprese da J. J. Bachofen (autore che il Taylor cita, ma con un rilievo insignificante), mostrano quale sarebbe l'orientamento accettabile. A tali ricerche abbiamo fatto già cenno in precedenza. Esse attestano la fecondità che, per un esame morfologico delle antiche civiltà, si può riconoscere ad una interpretazione la quale partisse da quella dualità che sul piano umano si manifesta come la dualità dei sessi. La differenza sta nel fatto che nel mondo antico si prese le mosse dalla metafisica e dal cosmo, non dall'uomo psicanaliticamente considerato e dai suoi ipotetici complessi. Cielo e Terra, forma e materia, spirito e natura, essere e *bios*, eterno maschile e eterno feminile, e altre diadi, valsero come principî trascendenti, anteriori e superiori all'umano, partendo dai quali si può procedere anche ad analisi delle civiltà, della storia e del costume sul genere di quella del Taylor, però evitando le assurdità, le unilateralezze e le contaminanti spiegazioni del superiore in funzione dell'inferiore che in questa si possono riscontrare. L'opposizione fra civiltà del padre e civiltà della madre, fra società androcratiche e società ginecocratiche (cioè: con prevalente orientamento verso il maschile o il feminile), fra culti, miti, etiche, forme politiche, giuridiche, artistiche e via dicendo, rifacentisi a quei due opposti principî è ben reale nella storia, nel dinamismo delle sue correnti, nelle sue tensioni profonde, nella lingua delle sue forme. In indagini del genere la deviazione comincia appunto quando si assolutizza il sesso dopo averlo ridotto ad un fatto puramente umano, invece di

presentire i significati più profondi che vi si riflettono e che stabiliscono nessi essenziali fra il suo mistero e quello di forze elementari in atto sia nell'universo che nello spirito.

2

Da ciò si può passare ad un cenno sulle teorie di Wilhelm Reich, un viennese discepolo del Freud, da cui tuttavia si staccò procedendo ad un ridimensionamento «eterodosso» di alcuni dogmi fondamentali del maestro, con sconfinamenti nel campo della visione generale del mondo e in quello politico-sociale.

Nella formulazione definitiva delle idee del Reich il centro di esse è costituito dal concetto dell'*orgone* o *energia orgonica* (il termine è stato forgiato con riferimento all'orgasmo, all'orgasmo erotico). L'idea è che nella sessualità e nell'esperienza sessuale si manifesta una energia superindividuale, una forza universale. In via di principio, ciò non è errato, e porterebbe ad un piano superiore a quello in cui si muove la psicanalisi. Non diverso è stato, peraltro, un insegnamento tradizionale fondamentale il quale ha trovato una espressione precipua, ad esempio, nella dottrina indù riguardante la *kundalinî*: la *kundalinî* è una forza non soltanto biologica che sta alla radice dell'organismo, essa ha una relazione particolare col sesso e la funzione genesiaca come una manifestazione immanente della Shakti universale nell'uomo. La Shakti è uno dei due termini della già accennata «diade metafisica» o «coppia divina», è la forza creativa del dio, data figuratamente come la sua «sposa»; è l'energia-vita controparte «feminile» del puro principio «essere», il «maschio divino».

Questo riferimento alla metafisica tradizionale è di particolare importanza perché, come vedremo, permette di riconoscere chiaramente come ad una confusa intuizione di qualcosa di vero nel Reich si associno subito distorsioni e deviazioni. Anzitutto vi è da notare che se il Reich di là dal piano individuale psicologico della corrente psicologia e psicanalisi considera quello superindividuale nel parlare di una «energia orgonica» cosmica, egli in ciò non si riferisce (come nell'insegnamento tradizionale or ora ricordato) al piano metafisico, ma cerca questa potenza nell'universo fisico, nella natura, quasi allo stesso titolo di una specie di elettricità (infatti egli parla anche di una «bio-elettricità» e del «bione», che sarebbe una forma di transizione fra materia inorganica e materia organica) tanto da vederla diffusa nella stessa atmosfera. Così dopo costose ricerche di laboratorio con sostanze fisiche, egli aveva pensato di poter costruire addirittura condensatori di «energia orgonica» e «cabine orgoniche» da usare a scopo terapeutico. Infatti, il Reich sviluppa la teoria psicanalitica delle repressioni nel senso che non solo le nevrosi, le psicosi e altre turbe psichiche avrebbero per causa arresti o ingorghi («stasi») dell'energia orgonica dovuti a sbarramenti («corazze») dell'uno o dell'altro individuo, sbarramenti anzitutto psichici e caratteriali, ma traducentisi eventualmente anche

in fatti muscolari e fisiologici: in più, causa non diversa l'avrebbero malattie vere e proprie dell'organismo, fino al cancro (1).

Cotesta generalizzazione della teoria delle repressioni si basa anche sull'idea che non esistono solamente le repressioni corrispondenti ad una astinenza sessuale forzata dovuta a circostanze esteriori, ma altresì repressioni connesse all'«impotenza orgastica», da considerarsi oltre alle forme di impotenza comunemente riconosciute (all'impotenza erettiva e a quella eiaculativa). L'impotenza orgastica sarebbe dovuta ad una angoscia pel piacere la quale impedisce un orgasmo sessuale completo e pieno, e creando una «corazza protettiva» caratteriale, o sbarramento difensivo dell'Io, provoca l'accennato ingorgo delle cariche dell'energia orgonica, fonte di ogni male.

Da qui il Reich passa ad una interpretazione *ad hoc* di tutta la storia dell'umanità civilizzata, già da millenni caratterizzata, secondo lui, da analoghi sbarramenti e corazze in grande contro la completa «scarica orgastica» verso la quale urge la vera vita. Egli parla dell'«assassinio della vita perpetrato dall'animale umano corazzato», identifica la «perdita del paradiso» con «la perdita della piena funzionalità vitale nell'uomo» (che si avrebbe nella piena esplicazione della sessualità). «Poiché ogni vita sociale è stata, negli ultimi millenni, per ragioni ben precise, un tipo di vita secondaria corazzata, negatrice della felicità [s'intende essenzialmente quella sessuale], essa ha avuto cura di eliminare, di distruggere a ferro e fuoco, con la diffamazione e la degradazione, ogni forma di vita primaria, pericolosa per la sua esistenza. Essa ha compreso, in un modo o nell'altro..., che sarebbe crollata e avrebbe cessato di esistere se la vita primigenia fosse nuovamente rientrata sulla scena bio-sessuale». L'odio e la ben organizzata lotta contro la forza della vita, ossia contro l'energia orgonica, fatta dunque identica, a tale stregua, alla forza fondamentale della vita e della natura, sarebbero l'origine delle convulsioni varie di una vitalità repressa

(1) Queste applicazioni terapeutiche, per le quali il Reich aveva creato un istituto negli Stati Uniti dove dopo varie peregrinazioni si era stabilito, furono l'origine delle sue disavventure. Denunciato dal Commissariato americano per la Sanità che credette di vedere in tutto ciò una ciarlataneria, il Reich si rifiutò di presentarsi in tribunale dichiarando essere disposto a discutere e a giustificarsi soltanto con competenti, in altra sede; accusato per questo di «oltraggio alla Corte» egli fu condannato a due anni di reclusione e morì in carcere per infarto cardiaco, mentre nella stessa terra promessa delle libertà democratiche e della psicanalisi, l'America, con una ordinanza venne proibita la diffusione pubblica di tutto un gruppo di sue opere, anche di diverse non riguardanti affatto quella discutibile terapia, quali *The sexual revolution*, *Ether God and Devil*, *The mass psychology of fascism*, *Character analysis*, ecc. Ciò non impedisce che le idee balzane di origine reichiana sul «carattere sado-masochista», ribattezzato per l'occasione «carattere autoritario», abbiano avuto una parte notevole nel *team* dei psicanalisti e dei psichiatri arruolato dagli Americani per effettuare in Germania, dopo la guerra, il lavaggio democratico dei cervelli. Cfr. C. Schrenck-Notzing, *Charakterwäsche*, Stuttgart, 1965, pp. 113 sgg. 119 (tr. it.: *Lavaggio del carattere*, Edizioni del Borghese, Milano, 1967).

e frustrata: fino alle forme-limite rappresentate dalle psicosi, dal crimine, dall'alcoolismo. La scarica orgastica impedita ingenera anche il furore distruttivo ovvero, a causa di una pressione insostenibile, l'impulso all'evasione, il desiderio del nirvâna (quale il Reich lo concepisce) come surrogato della liberazione che sarebbe data dalla piena soddisfazione genesiaca.

Così il Reich sbocca in una specie di religione della vita nel segno della sessualità e in un'etica del pieno abbandono ad essa, mentre tutte le strutture di ogni civiltà e società superiore vengono stigmatizzate nei termini di corazze difensive isteriche e nevropatiche. La controparte, è l'appello alla «rivoluzione sessuale». Qui il fondo regressivo, da noi già indicato in tutta questa moderna sessuologia, con la concezione mùtila e unilaterale che ne costituisce la base, è ben visibile. A ragion veduta abbiamo ricordato poc'anzi l'insegnamento tradizionale secondo il quale come radice della sessualità viene bensì riconosciuta una forza primordiale, tuttavia nei termini di uno dei poli della diade metafisica, come il principio «feminile» della pura vita e della natura – Shakti o Prakrtî – il quale come controparte ha il principio dell'«essere», Shiva o Purusha. Teorie, come quelle del Reich, si riducono dunque ad una assunzione unilaterale anarchica e ad una assolutizzazione di ciò che è solo uno dei due principî del mondo, propugnando un completo, sfrenato scatenamento del sesso contro tutto ciò che, in realtà, in via di principio, non è per nulla la conseguenza di una «corazza nevropatica», ma corrisponde normalmente all'azione sul piano umano del polo «maschile» di quella diade – secondo la figurazione mitica, del dio maschio signore della Shakti, ossia della forza-vita primigenia, manifestazione del quale è tutto ciò che è «forma» in senso superiore, ogni centralità, ogni ordinamento supernaturalistico.

Nel Reich una conseguenza del non aver nessun senso di tutto questo (evidentemente a causa della sua equazione personale), è il suo trovarsi necessariamente di fronte ad un mistero impenetrabile, perché anche ad interpretare grottescamente tutte le forme etiche, politiche, sociali e religiose come sbarramenti contro la «vita» e l'impulso orgonico cosmico, dato che queste forme esistono epperò rientrano in un qualche modo nella vita, è da domandarsi quale ne sia la vera, profonda origine. A tale riguardo, il Reich confessa la sua ignoranza. Egli scrive testualmente: «Il problema di come la sola specie umana, fra tutte le specie animali, abbia sviluppato la sua corazzatura resta comunque lì, irrisolto». Egli rinuncia ad ogni spiegazione perché esso «è troppo complicato, i fatti concreti che darebbero una soluzione sono riposti in un passato troppo remoto». In realtà, non si tratta di una spiegazione empirica lungo la storia; occorrerebbe chiarire, *a priori*, questa possibilità manifestantesi con tanta potenza e costanza nella specie umana di fronte a quella Vita di cui il Reich vorrebbe fare il fondo unico e primigenio dell'universo. Ma l'unica spiegazione reale è data appunto dall'esistenza dell'altro polo della diade cosmica, del principio personificato nel mito dalla divinità maschile, sopraordinato a quello femi-

nile, agente nell'uomo, nelle società e nelle civiltà come un potere altrettanto primordiale là dove il Reich non sa vedere che prodotti del tipo corazzato affetto da una impotenza orgiastica e istericamente nemico del sesso, «uccisore della vita».

Anche a rifarsi al fatto emozionale – a cui di certo non si può riconoscere una portata universale, coestensiva con tutto quel che esso dovrebbe chiarire – dell'angoscia dell'Io di fronte al piacere sessuale, questa stessa angoscia la si dovrebbe spiegare. In un punto il Reich parla della «paura di dissolversi nel piacere». L'uomo «fin da principio ha dovuto sentire che il suo impulso genitale gli faceva perdere il controllo e lo riduceva ad un frammento di natura fluente e convulso. Può ben darsi che di qui sia nata l'angoscia per l'orgasmo», da riconoscersi come l'origine delle stesse condanne religiose della sessualità. Ora, qui si è lontani da qualsiasi patologia, potendo trattarsi dell'esigenza legittima di mantenere la personalità di fronte ad un abbandono completo passivo e naturalistico al sesso, che per la stessa personalità rappresenterebbe una lesione, una dissoluzione. Il Reich ha anche scritto: «La brama orgiastica... appare ora come una espressione di questa "spinta oltre sé stessi"... Noi tendiamo ad andare oltre noi stessi. Qui forse sta la soluzione del problema di come l'idea della morte è così spesso usata a rappresentare l'orgasmo. Anche nella morte l'energia biologica (*sic*) oltrepassa i confini della sacca materiale che la tiene prigioniera. L'idea religiosa della "morte liberatrice" , del "trapasso liberatore" acquista così una base obiettiva. La funzione che nell'organismo funzionante in modo naturale è assolta dall'orgasmo riappare nell'organismo corazzato come principio del nirvâna o l'idea mistica della salvazione». Questo è un nuovo esempio di una tipica confusione di idee. Si avrebbe una intuizione giusta per quel che riguarda l'impulso alla trascendenza insito nell'eros e manifestantesi nell'esperienza dell'amplesso (nei suoi aspetti «distruttivi», che però di solito esulano dalla concezione primitivistica della sessualità propria a tali autori). Ma si tratta di ben altro che di una «energia biologica»: energia biologica dunque che si fa entrare in quistione per la stessa morte, nella «carne» e nel «corpo» da cui il tipo corazzato vuole liberarsi «redimendosi», vedendovi non la sua natura di essere finito in genere, bensì la sua stessa «corazza», «il tessuto che imprigiona» quell'energia, impedendole la soluzione «naturale», la scarica orgastica. La distinzione fra un trascendimento passivo (da cui è bene che ci si guardi) e un trascendimento vero attivo e ascendente (pel quale anche un particolare uso del sesso è stato considerato dall'insegnamento tradizionale – si veda il materiale raccolto nella nostra opera *Metafisica del Sesso*) (2) al Reich non viene nemmeno in mente. L'abbandono dell'Io e

(2) Si veda inoltre l'Appendice 1951-1971, § 11, in cui si esaminano le teorie di Reich anche dal punto di vista della «contestazione» (N.d.C.).

la scarica dell'energia orgonica cosmica nell'individuo mediante l'orgasmo completo – questo è il limite della visione della vita e dell'etica del Reich.

Dopo di ciò, vogliamo vedere in che modo, in particolare, il Reich muove un attacco più specifico contro le forme di una società tradizionale in base ad un ridimensionamento delle teorie del Freud. Il Freud era partito dall'idea che l'impulso al piacere, il *Lustprinzip*, è la forza motrice fondamentale della psiche umana; in seguito egli riconobbe però l'esistenza di un altro impulso, per lui egualmente primario, quello verso la distruzione (*Todestrieb*). In più, la teoria generale della repressione, utilizzata per mostrare che quando le vie della soddisfazione del secondo impulso, di quello distruttivo, sono sbarrate, esso cambia piano ed ha due possibili manifestazioni; se si rivolge verso l'esterno, verso gli altri, si ha il sadismo, se si rivolge verso l'interno, verso sé stessi, si ha il masochismo. Invece il Reich nega questa dualità freudiana degli impulsi. Primario, per lui, è soltanto l'impulso orgastico al piacere, scarica dell'energia orgonica primordiale. L'altro impulso, quello alla distruzione, nel duplice aspetto sadista e masochista, sarebbe derivato: esso nascerebbe soltanto in seguito alla repressione del primo impulso, quando strutture sociali, inibizioni, impotenza orgastica danno luogo ad una carica complessa di forza che, per deviazione, si manifesta appunto in un senso sessuopatico distruttivo, sadista o masochista. Queste forme sessuopatiche nelle loro trasposizioni darebbero poi l'impronta anche agli aspetti principali di un determinato tipo di società.

Sul piano politico-sociale gli impulsi sadici darebbero luogo all'orientamento autoritario della personalità, col gusto della dominazione su esseri assoggettati e con sfogo dell'impulso distruttivo nella persecuzione dei nemici (il «capitalista», l'«ebreo», il «comunista» e così via, a seconda delle varie ideologie). Gli impulsi masochistici darebbero invece luogo all'orientamento gregaristico, col piacere di sottomettersi, con una propensione pel «culto della personalità», per la disciplina, fino alla prontezza a sacrificarsi. I due orientamenti, attivo e passivo, in un certo modo sono complementari e pel Reich svelano il vero fondamento nascosto di ogni sistema gerarchico e delle tendenze guerriere, «aggressive», ecc. nei termini di formazioni di chiara origine sessuopatica. Il Reich mette, a tale riguardo, nello stesso sacco il patriarcato, i regimi militaristi, quelli «fascisti», il capitalismo, il comunismo sovietizzato (in quanto autoritario) e via dicendo. Più o meno, è tutto il mondo dei «patristi» che il Rattray Taylor ha cercato di descrivere.

Non è mancato chi ha creduto di ricorrere all'etnologia per la controprova. Il Malinowski e una ragazza americana messasi a fare l'etnologa, Margaret Mead, hanno raffrontato l'uno con l'altro due popoli selvaggi viventi in condizioni ambientali analoghe; l'uno di essi per essere matriarcale con piena libertà sessuale fin dall'infanzia, conduceva una vita pacifica, senza nevrosi o altro, mentre il secondo, per avere una organiz-

zazione familiare patriarcale e autoritaria con limitazione della vita sessuale, presentava «gli stessi caratteri della civiltà europea» con aggressività, individualismo, impulso guerriero, ecc. Simili constatazioni, del tutto sporadiche, e con nessi causali frettolosamente stabiliti, avrebbero un carattere rivelatorio per chi ritiene cosa pacifica che il superiore debba venire spiegato partendo dall'inferiore e l'umanità civilizzata partendo dai selvaggi, e per chi trascura la saggia osservazione del Dumézil, ossia che non vi è nulla di cui, con un po'di buona volontà, non si possa trovare una conferma apparente mettendo mano al repertorio dell'etnologia.

Però per quel che riguarda l'«aggressività» concepita nei termini di una specie di *rabies* dovuta ad un impulso impedito al piacere, il Reich e gli altri (come il De Marchi, autore di cui fra poco ci occuperemo) trascurano di spiegarci le inibizioni sociali sessuali o la paura di perdersi nel piacere di cui soffrono molti animali selvaggi per essere pericolosamente aggressivi. Si raggiunge poi il limite del ridicolo se si pensa seriamente che un Alessandro, un Tamerlano, un Cesare, un Napoleone, un Federico II e via dicendo non sarebbero mai esistiti se avessero avuto un'adeguata, non inibita educazione sessuale fuor da famiglie patriarcali e da una società «corazzata». Lo strano è invece che, come persona, non vi è stato quasi nessun grande conquistatore che abbia avuto una vita puritana – a meno che il Reich non vada a supporre come ripiego che, pur facendo uso di donne, i grandi conquistatori siano stati affetti da «impotenza orgastica». È, questo, tutto un insieme di assurdità e di sciocchezze, e il sottofondo specifico esistenziale regressivo di siffatta sessuologia applicata all'interpretazione della società è evidente. Noi ritorceremo contro tali autori il loro stesso metodo interpretativo affermando che l'impulso che li ha portati a contaminare e ad abbassare, per mezzo di una pseudo-scienza analitica e di una visione pansessualistica e sfrenata della vita, le forme di una civiltà superiore, alla quale sono sempre inseparabili i principî dell'autorità, della gerarchia, del virilismo, della disciplina e dello stile guerriero (da non confondere con «aggressività» isterica e con «imperialismo») attesta proprio esso un inconscio istinto aggressivo (sadico o masochista, a scelta), per cui il Reich e gli altri avrebbero bisogno per primi di farsi psicanalizzare e rimettere in ordine. Non occorre dire che la disposizione al comando e quella all'obbedienza sono congenite nella natura umana e normalmente non hanno nulla a che fare con fatti sessuali: la *libido dominandi* e la *libido servendi* non ne sono che forme degenerative. Vi è un superamento di sé sia in chi rivestendo un'autorità esercita un potere come un dovere, sia in chi stabilisce in modo libero un rapporto di dipendenza, di subordinazione e di lealismo con un superiore, secondo quel che nei suoi aspetti migliori il mondo feudale ci ha mostrato, in Europa e fuor d'Europa.

In secondo luogo, qui appare proprio ciò a cui abbiamo accennato al principio, ossia che il sottofondo di tali teorie è, all'opposto di quanto sembrerebbe, una concezione primitiva e abbastanza banale dello stesso sesso.

In effetti quando il Reich, contro il Freud, cerca di spiegare sadismo e masochismo come semplici forme secondarie sessuopatiche dovute a repressione, cade in un grave equivoco, dimostra d'ignorare quelle che sono le dimensioni effettive dello stesso impulso del sesso, se preso nelle sue manifestazioni più profonde e intense. Infatti, in genere, se esistono un sadismo e un masochismo come fenomeni perversi, l'uno e l'altro possono anche essere soltanto accentuazioni di aspetti sempre presenti e congeniali in ogni esperienza intensa di amore sessuale, la quale comporta proprio un fatto distruttivo (con quell'impulso alla «trascendenza» che solo fugacemente e inadeguatamente il Reich ha presentito). I temi amore-morte, voluttà-distruzione sono tutt'altro che mere proiezioni psicopatiche romantiche e decadentistiche. Essi ricorrono dappertutto nella storia dell'eros. È così che ad esempio molte antiche divinità del sesso, del piacere e dell'orgia furono concepite in pari tempo come divinità della morte e di scatenamenti distruttivi. Si può citare, fra le altre, la dea Ishtar per l'area mediterranea, la dea Durgâ per quella indù, la dea Hathor-Sechmet per quella egiziana: furono tutte, in un loro aspetto, dee sia del sesso che di scatenamenti distruttivi (come, del resto, nel dionisismo). E per questo secondo lato alcune talvolta furono anche dee della guerra. Così, cosa abbastanza ironica, noi vediamo che queste rivendicazioni dell'assoluta libertà sessuale hanno per controparte, anzi per premessa, il concepire lo stesso impulso sessuale, che si crede di poter mettere alla base di tutto, nei termini più incompleti e meno interessanti.

3

Un autore italiano che si muove nello stesso ordine di idee del Rattray Taylor e del Reich (tanto che egli l'ha fatto conoscere, esaltandolo, con la traduzione di una scelta di estratti uscita col titolo *La teoria dell'orgasmo*) è Luigi De Marchi, a cui si deve l'opera *Sesso e Civiltà*. Anche il sottofondo, determinato da una equazione personale, è lo stesso: mentre al De Marchi mancano i punti di riferimento generali d'ordine dottrinale necessari per poter vedere chiaro in molti aspetti storici e spirituali del problema del sesso, in lui si manifesta lo stesso *animus* contro gli ideali e le strutture di ogni civiltà superiore, *animus* al quale fa da controparte la rivendicazione di una libertà sessuale promiscua e naturalistica. Se prese in sé stesse alcune critiche e alcune istanze riformistiche del De Marchi sono accettabili, egli finisce, pel lato positivo, in vere assurdità a causa del piano egualitario al quale applica il suo fervore da apostolo. Non sarà inutile esaminare partitamente le idee di questo autore perché ciò varrà a precisare e a sviluppare con dei dettagli quanto abbiamo già detto, tanto da mettere a punto tutta la quistione.

Gran parte del libro del De Marchi è dedicato alla denuncia del complesso «sessuofobo», in sé e nelle sue varie manifestazioni storiche. Al De Marchi riesce facile mostrare che l'idea, che la sessualità è sempre qualcosa di vergognoso, di peccaminoso, di impuro, di antitetico rispetto ai

valori spirituali, è, in fondo, una anomalia, storia e etnologia conoscendo popoli e civiltà che l'hanno ignorata, non solo, ma che hanno perfino riconosciuto una sacralità del sesso. Che l'equazione puritana e sessuofoba fra repressione erotica e civiltà sia da respingere, è, come abbiamo riconosciuto in precedenza, senz'altro giusto. Del resto, lo aveva già sostenuto Vilfredo Pareto, mostrando con esempi concreti che non è per nulla vero che una certa libertà del costume sessuale comporti necessariamente la decadenza e la dissoluzione di ogni superiore virtù: né nei popoli, né negli individui, a quest'ultimo riguardo entrando in quistione anche grandi figure storiche.

Se, in genere, tale idea è giusta, debbonsi fare però precise riserve quando si cerca, come il De Marchi, di raccogliere degli argomenti fra le popolazioni selvagge, ossia nel materiale dell'etnologia. Ci si dovrebbe invece limitare alle civiltà superiori, per due ragioni: anzitutto perché – giova ripeterlo ancora una volta – le popolazioni primitive non sono per nulla quelle originarie, ma sono, di massima, residui degenerescenti di una umanità primordiale e tronchi laterali senza avvenire staccatisi dal filone centrale della razza umana e perdutisi in vie senza uscita; in secondo luogo perché sarebbe facile mostrare quanto spesso i «primitivi» conobbero tabù sessuali inibitori peggiori di quelli della società borghese.

Più importante è, però, rilevare che nell'ambito delle civiltà vere e proprie sono da farsi delle distinzioni, ed appare evidente che sia l'attenzione che le simpatie del De Marchi hanno quasi esclusivamente per oggetto le civiltà e le società che il Rattray Taylor chiama «matriste» e che il Bachofen chiama ginecocratiche, afroditiche o demetriche, civiltà e società caratterizzate non dal semplice riconoscimento del valore e perfino della sacrità del sesso, dunque da una anti-sessuofobia, ma soprattutto da un abbandono naturalistico al sesso, da una visione «fisica» del mondo escludente la trascendenza, dalla preeminenza della donna e da una promiscuità livellatrice, con un orientamento pacifista. In un precedente capitolo abbiamo indicato l'interna connessione fra lo spirito di tali civiltà sfaldate e il «diritto naturale», posto, a Roma, sotto il segno di divinità feminili e plebee. E una doverosa precisazione è che coloro che hanno stabilita una relazione fra la decadenza di una civiltà e il sessualismo, spesso è al diffondersi di una sessualità di tipo afroditico, «feminile» e svirilizzante che si sono riferiti; e allora non è affatto il caso di parlare *sic et simpliciter* di sessuofobia.

Basta dare una scorsa al suo libro per accorgersi che la polemica antisessuofoba del De Marchi prende le mosse da un ideale e da una visione della vita congenialmente legati proprio a quel tipo naturalistico di civiltà. È così che egli, ad esempio, esalta certi aspetti della civiltà etrusca (che significativamente gli ricordano la «comunione naturalistica» di alcune popolazioni primitive dei Mari del Sud) di fronte alla quale i Romani si presentarono come i «Prussiani dell'epoca» (espressione felice ripresa da R. Aldington, che però si potrebbe anche invertire dicendo che i Prussiani, sotto varî

aspetti, sono stati i Romani della loro epoca, di questi avendo riprodotto alcune virtù fondamentali). E qui si delinea l'errore più grave, ciò che inficia quanto di valido e di accettabile potrebbe esservi nelle vedute del De Marchi: l'idea, che abbiamo visto affermata dal Rattray Taylor, che moralismo sessuofobo, disprezzo per la donna, repressione puritana e simili, sono fenomeni inseparabili da ogni civiltà virile, patriarcale, antidemocratica e guerriera. Tutto ciò è assurdità pura. Deve restar fermo, invece, che nelle civiltà superiori si poté respingere ogni egualitarismo, si poterono coltivare severi valori etici e guerrieri, si poté mettere al suo giusto posto la donna negandole la parte che ebbe nelle società afroditiche e demetriche, senza finire per questo nella sessuofobia puritana. Quando mai «da che mondo è mondo, in tutte le civiltà militariste non vi è stato mai posto per l'amore» (come dice il De Marchi)? Ma se già il mito associò congenialmente Marte a Venere, mentre è un fatto che ogni donna vera sarà sempre più attratta dal guerriero che non dall'equivoca, ebbra virilità del coribante: così anche nella vita più banale l'attrazione esercitata sulla donna dalle uniformi è un fatto ben noto. Un conto, poi, è mettere al suo giusto posto la donna, un altro è essere misogini moralisti. La soggezione in cui fu tenuta la donna in ogni civiltà normale e androcratica non significò il disprezzo per essa e una sua umiliazione. Poi millenni di storia insegnano che in genere la donna in tale posizione di presunta inferiorità si trovò benissimo (con buona pace di Pierre Loti e delle sue *Désenchantées*) e seppe sviluppare delle possibilità da «donna assoluta» e una *ars amandi* quali le nostre contemporanee emancipate nemmeno se le sognano, né essa nutrì «rivendicazioni» prima di una «agitazione» analoga a quella che nei tempi ultimi nei ceti sociali inferiori hanno diffuso, come un *virus*, i cosidetti ridestatori della «coscienza di classe».

Dunque la constatazione che in date civiltà il sesso poté avere un riconoscimento e perfino una valutazione nel campo del sacro non deve portare a far vedere soltanto le situazioni in cui tutto ciò condusse a quelle forme inferiori o regressive «afroditiche» e naturalistiche di cui si è detto. Si deve invece affermare che in ogni civiltà tradizionale completa non ci si ridusse a ciò; i valori ascetici e guerrieri poterono venir coltivati accanto a quelli erotici, con riferimento a diverse vie e a diverse vocazioni. Così ad esempio in India troviamo una «via del desiderio» (*kâma-mârga*) vicino a quella della conoscenza (*vidyâ-mârga*), a quella dell'alta ascesi (*tapas-mârga*) e a quella dell'azione (*karma-mârga*). Sia la stessa India che la Cina e l'Islam ci mostrano il coesistere di un regime «androcratico», poggiante cioè sulla supremazia maschile, con una sviluppatissima vita erotica. Anche il De Marchi nel caso dell'Islam non può non constatarlo, vedendo in tale civiltà un «estremo strapotere virile e una quasi totale nullificazione della donna» (sulla presunta «nullificazione», abbiamo già detto) e, nel contempo, un grande spazio dato ad amore e sessualità – qui dovendosi però aggiungere il carattere guerriero (nella terminologia del De Marchi e del Reich: «aggressivo») dell'Islam. Del resto, ci si può riferire

alla stessa Roma antica, non solo pel riconoscimento della dignità della donna, fino a quella matronale, tributato da questi «Prussiani dell'epoca», ma anche affinché non si confonda la sessuofobia puritana con l'esigenza di una misura, di una certa distanza, di una certa linea maschile di dignità. Proprio quel Catone con cui il De Marchi se la prende per l'«oltranzismo militarista» del suo *Delenda Carthago* diede esempio di una linea di tolleranza mista a dignità; come ha ricordato il Pareto, in una celebrazione delle *Florealia* egli si ritirò discretamente anziché lanciare fulmini e anatemi, a che il popolo non venisse privato dello spettacolo abituale, che tali feste comportavano, della denudazione completa di giovani donne; e ad un giovane che cercava di nascondersi per esser visto uscire da una «casa chiusa» del tempo, egli disse che non v'era da vergognarsi, solo che non doveva fare di quelle case il suo domicilio.

Non occorre dire che il De Marchi lancia un attacco massiccio contro la sessuofobia propria al cristianesimo e alla civiltà cristiana, riferendo documentazioni di ogni genere, sulla stessa linea del Rattray Taylor. Odio teologico pel sesso, repressione, mortificazione della «carne» quale nemica dello spirito, concezione del matrimonio quasi come una triste necessità – medicamento per l'infermità della concupiscenza (Agostino) tollerato solo in vista della procreazione. Tutto un orientamento sessuofobo, questo, che si accentuò nel protestantesimo e nel calvinismo. Tuttavia bisognerebbe veder bene di che cosa, qui, si tratta, per riconoscere dove si può effettivamente parlare di deviazione. La deviazione derivò, essenzialmente, da un equivoco. Il mondo precristiano e non-cristiano, come abbiamo detto, spesso non negò il sesso, poté perfino attribuirgli un valore sacrale e mistico, ma fu lungi dal veder in esso l'unica via offerta per cogliere un senso superiore della vita e per condurre l'uomo di là dalla sua chiusa individualità, verso la trascendenza. In prevalenza, a tal fine venne indicata, invece, la via dell'ascesi e del distacco, la quale si addice ad una minoranza e presuppone una particolare qualificazione e vocazione (del resto, lo stesso deve dirsi nei riguardi delle possibilità del sesso, quando si abbia in vista quel fine superiore). Chi segue questa via, deve naturalmente tenersi lontano da sesso e donna, e veder in essi un pericolo. L'astinenza, non come repressione e «mortificazione della carne» ma come una tecnica oggettiva per sganciare una forza fondamentale dell'essere umano e usarla per un diverso fine, sarà il suo precetto.

Ora, l'equivoco del cristianesimo è stato di voler porre i valori ascetici a base di una morale da imporre a tutti, non solamente a chi tende verso la trascendenza oltremondana, ma anche a coloro che vivono nel mondo e ai quali si può chiedere non una negazione ascetica dell'esistenza, sesso compreso, ma, al massimo, una certa «sacralizzazione» di essa. Lo stesso equivoco sta, del resto, alla base di varie altre norme della morale cristiana originaria, le quali possono avere una validità unicamente nel campo delle discipline ascetiche, anzi solo di uno speciale tipo di discipline ascetiche. Norme del genere sono, ad esempio, il porgere l'altra guancia,

l'imitazione dei gigli della valle, l'odiare padre, madre, fratelli, l'abbandonare tutto e via dicendo: precetti che fuor dal piano ascetico sono assurdità pure. Considerazioni analoghe possono farsi negli stessi riguardi del matrimonio indissolubile, rituale e sacramentale, come abbiamo indicato in altra occasione (3), esso può riguardare soltanto un tipo eccezionale di unione, conosciuto egualmente in altre civiltà (talvolta perfino in forme più radicali di indissolubilità «eroica» fino alla donna che segue nella morte lo sposo), e non già le unioni della grandissima maggioranza degli uomini e delle donne – specie, poi, in epoche nelle quali la religione ha cessato di essere una forza vivente e, più che mai, in una società borghese. Tutte le distorsioni, gli assurdi e le forme sessuofobe patogene e puritane che il De Marchi denuncia in un ampio *excursus* della storia del costume nell'area cristiana derivano unicamente da questa indebita confusione di dominî ben distinti. Ma in pari tempo si deve riconoscere, di nuovo, l'unilateralità di una concezione che sa solo esaltare il sesso e che nei valori ascetici vede unicamente fenomeni inibitori e autosadistici. Basterà citare l'esempio classico dello Shivaismo: Shiva, divinità di certi culti orgiastici, è anche una divinità degli asceti, e il suo emblema, il *lingam* (il *phallus*), viene portato anche da questi ultimi perché simboleggia non solo la virilità animale genesiaca, priapica, ma anche la virilità spirituale, che agisce negli asceti.

Non si può contestare la responsabilità che il cristianesimo, a causa dell'equivoco ora accusato, ha avuto nella distorsione occidentale del modo giusto di giudicare il sesso e i problemi che ad esso si legano. Però a tale riguardo i fenomeni propriamente negativi si sono verificati via via che il mondo occidentale ridusse la religione a semplice morale e che ci si avvicinò all'epoca borghese. È allora che nacque propriamente il «virtuismo» (la religione della «virtù»), per usare questa felice espressione del Pareto, il quale lo ha associato ad altre «religioni laiche» non meno fanatiche di quelle dogmatiche, quali la religione del Progresso, della Democrazia, dell'Umanità e del resto. Prima di ciò, le cose non si sono presentate così nere come il De Marchi e gli altri le hanno descritte nell'esaminare, ad esempio, il Medioevo, la Rinascenza, il Settecento. Il Medioevo conobbe anche un'ampia libertà sessuale e una spregiudicatezza. Si sa della promiscuità dei bagni, dell'essere spesso, nei castelli, un dovere di ospitalità che giovani donne tenessero compagnia a letto ai cavalieri accolti, mentre nelle epopee sono frequenti i casi di donne e di ragazze che prendono loro l'iniziativa erotica (cosa che dovrebbe entusiasmare il De Marchi – vedi p. 252 del suo libro – ma che francamente, come sfacciataggine, un tipo maschile un po'differenziato non troverebbe troppo eccitante); infine, proprio nel secolo d'oro della cavalleria e in margine alle stesse guerre di

(3) Cfr. *Cavalcare la tigre*, cit., § 27; e *Metafisica del sesso*, cit., § 43 e Appendice 1951-1971, § 10 (N.d.C.).

religione un aspetto, in fondo non del tutto antipatico, del comune diritto di guerra era di violentare le donne ritrose delle città conquistate. Vi sarebbe anche da parlare del cosidetto «amor platonico» medievale e del suo «mistero», perché in realtà si trattò di cosa assai diversa di quel che il De Marchi e il Rattray Taylor suppongono e che si legge nei soliti manuali di letteratura e di storia del costume: come l'abbiamo noi stessi indicato nel libro *Metafisica del Sesso*, spesso si trattava invece di forme speciali di iniziazione erotica, con dimensioni sconosciute all'«amore semplice e naturale», cioè primitivisticamente carnale e a base di «scariche orgastiche complete», per usare la terminologia del Reich (4).

Il De Marchi non vede troppa libertà sessuale nello stesso Rinascimento e nemmeno nel Settecento, il secolo di Casanova. E qui appare un altro dei punti in cui le sue idee sono assurde. Egli dice che la proverbiale frivolezza del Settecento non deve trarre in inganno perché la «corruzione» e la licenza vi si limitavano ad una classe esclusivista la quale avrebbe «approfittato dell'ermetico isolamento e dei suoi secolari privilegi», mentre formalmente continuava a rendere omaggio ai valori tradizionali del costume ed anzi colpiva chiunque li criticasse o «tentasse di sottrarre alla loro soggezione le masse popolari». Qui le cose vanno messe a punto notando, in primo luogo, che spesso si trattava non tanto di ipocrisia, come nella successiva società borghese, quanto di una certa ironia, di un certo distacco, della vernice di buon gusto richiesta da ogni sessualità libera, ma non volgare. La cosa più importante è però, in genere, il riconoscere che se un certo tipo umano superiore può anche permettersi, in quanto tale, una maggiore libertà sessuale, gravissimo errore sarebbe estendere tale libertà a chiunque, e ciò non per un artificioso privilegio sociale ma per le conseguenze pericolose che essa non può non avere in un uomo o una donna comuni. Anche nell'antichità classica un noto detto era che non a tutti «è lecito andare a Citera». Ogni attacco contro i tabù sessuali in nome di una libertà sessuale democraticamente indiscriminata, è un assurdo. Ma proprio questa è la linea del De Marchi. È così che egli se la prende anche coi romantici, con un Byron e con un Nietzsche: appunto perché essi si sarebbero ribellati e avrebbero affermato una libertà anticonformistica «di là dal bene e dal male» per pochi privilegiati, per esseri d'eccezione, anziché promuovere un rinnovamento e una riforma generale del costume sessuale. Ripetiamolo, questo è un non-senso: la libertà alla portata di tutti è destinata a trasformarsi in licenza, in dissolutezza, in semplice, non infrenata animalità. Proprio Nietzsche ha pronunciato la parola definitiva, valida per tutti i tempi, dicendo che la misura in cui un uomo può permettersi certe cose, e in cui non è il caso di parlare di «corruzione» né di «decadenza», è data dal suo potervi anche rinunciare, per

(4) Cfr. *Metafisica del sesso*, cit., § 48; *Il mistero del Graal*, cit., §§ 25 e 26 (N.d.C.).

sapersi imporre ad ogni momento a sé stesso. Il che, evidentemente, è e sarà sempre cosa di una minoranza. Su ciò, torneremo.

Come altrove, nell'esame che il De Marchi fa del romanticismo e delle correnti crepuscolari e decadentistiche dell'ultimo Ottocento le idee giuste si mescolano con quelle errate. In tali correnti non si sarebbe conseguito alcun «progresso» perché si è bensì esaltato spesso il sesso, ma solo in termini di trasgressione, riconoscendone dunque, implicitamente, il carattere negativo e peccaminoso attribuitogli dalla concezione puritana, esasperando anzi tale carattere con l'associare al sesso il crimine, la crudeltà, la perversione. A tale stregua, il De Marchi parla di una «tentata evasione sadica dalla morsa tabuistica» (si ritrovano, qui, le fisime del Reich sulla genesi del sadismo) e di un fenomeno avente, in fondo, un carattere psicopatico: «la sessualità rimane peccato, anzi il peccato per eccellenza»: solo che la si gusta proprio perché la si crede tale. La critica è giusta, in quanto l'aver piacere nel fare una cosa solo perché è vietata ed è «male», implica proprio il riconoscimento delle stesse valutazioni per via delle quali i più invece se ne astengono. Ma non bisogna andare più oltre; occorre rendersi conto della situazione, che un pericolo intervenga, quando sia eliminata ogni tensione e tutto sembri lecito e naturale. Su quel «sadismo», che può non essere sessuopatico, si è già detto.

S'incontrano poi non delle assurdità ma delle enormità quando il De Marchi vede delle trasposizioni politiche della «psicosi sadica romantica» nel mito del superuomo (anche a riconoscere tutti gli aspetti problematici di tale mito) e quando applica la presunta equazione esistente fra «moralismo sessuofobo e imperialismo militarista» a correnti, quali fascismo, nazionalsocialismo e simili. Circa il fascismo, che esso abbia presentato molti aspetti moralistici borghesi e avuto pregiudizi sessuali non dissimili da quelli del regime democristiano imperante in Italia nel momento in cui scriviamo queste righe, non lo si può sinceramente negare. Ma è cosa da non credersi che il De Marchi trovi da ridire, e veda un argomento, nel fatto che «Mussolini quando voleva squalificare persone o popoli li accusava di essere feminili». Vorremmo proprio chiedergli se si sentisse lusingato qualora avessimo cominciato queste osservazioni con le parole: appartiene alla stessa tendenza il libro *Sesso e Civiltà* del feminile, o effeminato, scrittore De Marchi. Tutto ciò conferma di nuovo che sessualità e promiscuità per lui fanno tutt'uno, dato che l'evidente implicazione di quella critica a Mussolini è che per l'uomo non sarebbe degenerazione, ma ottima cosa, essere «feminile» (come per la donna essere maschia, questa essendo, di rigore, la logica controparte). Poi, ciò che in parte può essere giusto quanto ad un certo puritanismo borghese del fascismo, pel nazionalsocialismo tedesco lo è assai meno. Lasciamo da parte Hitler come persona, pur non senza chiederci, di nuovo, che cosa abbia da eccepire il De Marchi nell'addurre come uno dei segni del «misoginismo isterico» di Hitler il suo detto, che «le masse sono come le donne», le quali obbediscono volentieri al maschio e fuggono il debole (purtroppo, non di donne, ma addirit-

tura di baldracche sarebbe il caso di parlare – il passaggio dalle «adunate oceaniche» di ieri all'attuale infatuazione democratica in Italia e in Germania essendone una delle mille prove). Per il resto, in Germania assai ampia e indisturbata fu la libertà sessuale, anche sotto il nazionalsocialismo, il quale coniò, fra l'altro, il detto *Das Kind adelt die Frau* a difesa delle ragazze madri, e che in tutto il mondo moderno fu l'unico regime che ebbe il coraggio di prendere una iniziativa nel senso di certe idee espresse anche da Platone ne *La Repubblica*, iniziativa che dovrebbe suscitare l'entusiasmo del De Marchi dato che egli auspica la formazione di «circoli e comunità del libero amore». Partendo dall'idea, che la guerra opera una selezione a rovescio perché falcidia soprattutto gli elementi migliori, più forti e coraggiosi di una nazione, per compensazione, per rimediare in un qualche modo in vista della posterità, durante l'ultima guerra in Germania furono create tre colonie dove potevano recarsi liberamente ragazze a posto con la razza, per incontrare una *élite* di combattenti in licenza; se si stabilivano relazioni sessuali, alle coppie veniva lasciata la libertà di sposarsi, o meno; eventualmente dei figli poteva prendersi cura, se lo si desiderava, lo Stato, con un particolare istituto delle SS chiamato *Lebensborn*. Si vede che il partito preso antifascista del De Marchi lo porta alle più pesanti unilateralezze.

Alcune critiche accettabili riguardano altri settori, ad esempio quando il De Marchi fa la psicanalisi al creatore della psicanalisi, al Freud, accusando in tutta la sua «scienza» una specie di compiaciuta vendetta contro i tabù sessuali di cui lui stesso fu una vittima passiva, unita al piacere di contaminare, per cui proprio come i puritani il Freud non seppe vedere, del sesso, che i lati più bassi e sporchi. Il De Marchi dice che col Freud si ebbe la conferma «scientifica» definitiva «di quella satanica e sozza malvagità del sesso tanto enfaticamente predicata dalla religione e dalla morale tradizionale», donde una concezione della condizione umana ancor più buia di quella cristiana «in quanto priva del raggio della espiazione e della salvazione». Opportunamente viene ricordato il giudizio di Maurice Blondel sul Freud: «Seppe vedere nell'uomo il porco, e ne fece un porco triste». E la critica del De Marchi si porta, seguendo la stessa linea, su tutto un gruppo di scrittori e di romanzieri contemporanei, fino al Moravia e compagni, che si muovono nelle stesse bassure e il cui sfondo è sempre la concezione negativa e distorta del sesso, messo in evidenza proprio secondo i suoi aspetti più bassi.

Naturalmente si presta facilmente ad essere attaccato il costume della società borghese, ma in particolare quello delle due «potenze-guida», la Russia sovietica e l'America. È esatta la constatazione di un «virtuismo» sessuale nel quale oggi convergono i movimenti politici più opposti; esso costituisce una specie di dogma tacito e indiscusso, non toccato da tutte le istanze riformistiche o rivoluzionarie conclamate da alcuni di essi in molti altri dominî. Sessuofobi e puritani furono già – dice il De Marchi – la Rivoluzione Francese, socialismo e sindacalismo, e dopo i primi tempi della rivoluzione comunista, il regime staliniano si è messo sulla stessa linea: qui la tendenza è di ridurre la sfera del sesso ad una mera «accidentalità»,

a qualcosa di privo di «complicazioni decadentistiche», al «sano» fatto fisico al quale possono ricorrere i compagni e le compagne come sfogo quando non ne possono fare a meno, la donna ormai «libera» valendo essenzialmente come lavoratrice e come procreatrice. Ogni passionalità e ogni profondità sono escluse dall'eros a maggior gloria della «patria sovietica» e dei vari piani economici. Il De Marchi può dire che oggi la Russia sovietica è giunta a risultati puritani così brillanti e generali quanto mai il clero era riuscito a conseguirli. Più oltre ancora è giunta la Cina comunista.

Altrettanto esatta è l'analisi del costume americano e del disagio profondo che, malgrado le apparenze, travaglia la vita degli Stati Uniti per quel che riguarda il sesso. L'origine del guasto la si deve far risalire alla concezione puritana degli inizi, che idealizzò la donna su base sessuofoba. Ancor nel periodo vittoriano la donna venne concepita come un essere superiore, spirituale, e si affermò essere oltraggiosa la «supposizione» che la donna possa provare emozioni sessuali o, provandone, che possa abbandonarvisi e gioirne. Così alla donna venne imposto un *cliché* di «dignità» e di elevatezza che essa accettò e che poi, di pari passo con l'emancipazione feminile, creò un esercito di esseri feminili sessualmente inibiti, semi-anestetizzati e frustrati, la controparte essendo il maschio materializzato che si fa dominare dalla donna, che la «rispetta» nel senso più stupido del termine, ovvero che per reazione si conforma al figurino del «duro», del violento, del gangster con le sue «pupe». Da qui, la mancanza di ogni vero incontro fra le due parti, fra i due sessi. Da qui, anche, un regime di compensazioni e di scatenamenti, partendo dagli eccessi dei *beatnicks*, dall'alcoolismo, dalla frenesia pel jazz e simili, regime che vale solo ad aggravare la situazione.

Ci si può immaginare che cosa poi il De Marchi dice quando porta l'esame sul costume italiano. Singolare è però che egli non abbia preso quasi in nessuna considerazione l'area dell'Europa centrale e degli Stati nordici, e una parte di quella francese, dove la situazione è già diversa e ci si avvicina, quanto a un costume sessuale informato da chiarezza e da camerateria, ad una linea abbastanza soddisfacente.

Comunque quando il De Marchi dalla critica nel campo storico e generale passa al problema del sesso ai nostri giorni e cerca di indicare una nuova morale sessuale egli per un lato non si rende conto della situazione reale, specie per quel che riguarda paesi come l'Italia; dall'altro vengono in chiaro le assurdità dovute a non differenziare tale etica, a predicarla al primo venuto. Intanto, in fatto di quistioni adiacenti, il De Marchi è pel divorzio, nel che non si può non essere d'accordo con lui dato ciò a cui praticamente si riduce nella società borghese attuale l'idea dell'«unione indissolubile» difesa dalla Chiesa cattolica, peraltro, in base all'equivoco da noi già segnalato (5). In

(5) Di passata, si può accennare che la soluzione più ragionevole del problema del di-

secondo luogo, egli è pel controllo delle nascite, cosa in cui noi possiamo seguirlo senz'altro, però non senza notare una certa incongruenza, perché praticamente la maggior parte delle misure anticoncezionali più sicure poco si accorda con quella linea di pura spontaneità naturalistica e istintiva sessuale che il De Marchi propugna (6). Nuovamente d'accordo si può essere col De Marchi quando combatte la prostituzione vedendovi la logica controparte del sussistente regime virtuista borghese, per cui la formula più efficace pel superamento di essa sarebbe: emancipazione feminile + libertà sessuale. In effetti, la prostituzione professionale è assai limitata nei paesi centroeuropei e nord-europei pel fatto che in essi questa doppia condizione è, in una certa misura, realizzata.

In quanto a etica sessuale, se è auspicabile un regime di minore conformismo, di maggiore sincerità e coraggio, di maggiore realismo, di chiarezza fra i due sessi, non si può andare oltre un certo limite, specie quando, appunto, si vogliano far valere certi principî indiscriminatamente per tutti. Abbiamo già detto che negli stessi riguardi del sesso una libertà superiore non può venire considerata che nell'etica propria ad una minoranza, la formazione interiore della quale la metta al riparo dei pericoli che essa per ogni altro rappresenterebbe.

Nel De Marchi, è quasi umoristico l'includere fra le «rivendicazioni sociali», fra i «diritti inalienabili della persona umana» la libertà sessuale vicino a libertà di opinione, libertà di culto, libertà di riunione, di residenza e a tutte le altre belle «conquiste» della democrazia, dal punto di vista della quale, però, poco ci sarebbe da eccepire contro questa ulteriore «rivendicazione». Qui, come altrove, andrebbero ricordate le parole dello Zara-

vorzio sarebbe ammettere due forme distinte di matrimonio, il matrimonio religioso a carattere sacramentale (anche se formale) e il matrimonio civile. Il primo sarebbe indissolubile e chi lo sceglie dovrebbe tenere ciò ben presente e chiedersi se è veramente in condizione di essere all' altezza di esso; pel secondo il divorzio potrebbe essere ammesso, ma una sola volta, perché si può concepire e si può scusare che ci si sbagli una volta, non due (quindi esclusione dei divorzi a catena all'americana) e con la statuizione di una grave pregiudiziale qualora esista una prole (così anche a mettere al mondo una prole si dovrebbe ben pensare prima). Ma per quanto questa sarebbe ovviamente la soluzione più giudiziosa, difficilmente la Chiesa potrà accettarla perché essa avrebbe assai verosimilmente per conseguenza un fortissimo aumento del numero dei matrimoni civili; così la Chiesa continuerà in ogni caso ad opporsi al divorzio preferendo delle «unioni indissolubili» solo nominali, caricature di quelle che dovrebbero essere.

(6) Non si può prendere sul serio come un argomento il fatto che il De Marchi, mettendosi a rovistare di nuovo nell'etnologia, ha scovato una certa popolazione selvaggia orientale nella quale la piena libertà sessuale sembra si accompagnasse con un quoziente minimo di natalità: ben altra documentazione si sarebbe dovuta raccogliere. Sarebbe stato piuttosto da rilevare che l'amore sessuale a carattere assai intenso e distruttivo è prevalentemente sterile – su ciò, cfr. il nostro libro *Metafisica del Sesso*: ma tale carattere evidentemente esula dai rapporti della grandissima maggioranza delle donne e degli uomini comuni, l'istintività e l'ottusità degli amplessi dei quali è la causa dell'irresponsabile accrescimento catastrofico e vermicolare della popolazione del mondo.

thustra nietzschiano, al quale interessava non l'essere liberi *da* qualcosa (dalle restrizioni) ma l'essere liberi *per* qualcosa, cioè l'uso della libertà, e che ricordava come molti perdano l'ultimo loro valore nel punto di gettare ogni giogo. Liberi *per* che cosa? Per restaurare il clima delle antiche società «afroditiche» a base promiscua, naturalistica, pacifista e umanitaria, con la tacita, pressoché fatale preeminenza della donna? In certi settori della civiltà contemporanea proprio verso ciò, del resto, ci si avvia, presso ad una atmosfera diffusa e cronica di sensualità, presso ad un continuo, insidioso adescamento dell'uomo da parte di sesso e donna, con la controparte della decadenza di ogni superiore valore virile e di ogni vera spiritualità, secondo quanto si è sempre verificato nelle fasi terminali e crepuscolari di tanti cicli di civiltà. I pericoli della libertà sessuale indiscriminata sono, poi, tanto maggiori in un popolo come quello italiano, il quale per razza, più che solo per effetto dei pregiudizi tradizionali, non ha, nel campo del sesso, le disposizioni più felici. Ad esempio, per la ragazza italiana, a parte il tipo sofisticato, appare quasi insuperabile l'alternativa fra l'ochetta e il tipo volgare. È facile parlare di emancipazione economica e di libertà sessuale come antidoto contro la prostituzione: di fatto, questa libertà non è deleteria nel solo caso che la donna si sia creata una speciale personalità, cosa di cui a tutt'oggi non si vede nemmeno il principio malgrado tutte le conquiste e le rivendicazioni feminili sul piano materiale e pratico. In Italia l'ultima guerra non ha portato che ad un incremento della corruzione spicciola, banale o mercenaria, e da una recente inchiesta sulle ragazze squillo italiane è risultato che fra loro la mentalità prevalente non differisce da quella delle ragazze piccolo-borghesi in cerca di marito e ansiose di «sistemarsi»: non è per nulla quella della giovane donna che aspira ad una maggiore, anticonformistica libertà, e ne fa uso.

Ma anche nel migliore dei casi la prospettiva, a seguire le vedute del De Marchi e degli altri, è quella di passare da una sessuofobia tetra, sadistica e puritana ad una spensieratezza gioiosa da animali in libertà e in «natura». Che pensare quando il De Marchi indica nella sessualità libera la ricetta per l'incremento della socialità e per l'affratellamento? Quando uno dei motivi dell'urgenza della riforma sessuale nel senso del libero amore lo vede nel problema di... come passare il tempo quando i «lavoratori» grazie ai progressi tecnici ne avranno molto a disposizione? Bella prospettiva: una civiltà sessuale e un «dionisismo» in clima da Enal, da Dopolavoro o, ancor meglio, del suo equivalente tedesco di ieri, del *Kraft durch Freude* («Forza attraverso la gioia»): formula, che sembrerebbe adattissima per riassumere le finalità sociali della sessuologia del De Marchi. L'utopismo del quale, in fondo, vale solo a confermare come a lui sfuggano i lati più interessanti, intensi, trascendenti, e per ciò stesso pericolosi, che può eventualmente presentare l'esperienza sessuale in tipi differenziati di uomini e di giovani donne. Accenni, come il seguente: «Il problema non era di distruggere la sensualizzazione e la drammatizzazione dei fatti sessuali riducendo questi a pura essenzialità fisiologica: era di sfruttarle non più a scopo ini-

bitorio e repulsivo», e il riconoscimento che il movimento riformistico inteso a promuovere l'innocenza della nudità feminile desessualizzandola, dissociandola dal valore sessuale, «nega alla sessualità perfino quella potenza demoniaca che conservava nella tradizione cristiana», sono solo rari spiragli che subito si richiudono.

4

Come ultimo punto consideriamo, in particolare, la rivendicazione della libertà sessuale prematrimoniale ed estramatrimoniale, con eliminazione dell'esclusivismo possessivo sessuale e del complesso della gelosia, ad esso connesso. A tale riguardo, alle idee dello stesso De Marchi si possono associare le vedute circa una «nuova etica sessuale» che un argentino di origine jugoslava, Bosco Nedelcovic, ha esposto in un curioso documento, in una lettera aperta recante tale titolo, da lui fatta circolare anche in traduzione italiana.

Il punto di partenza del Nedelcovic vorrebbe essere una concezione della vita sessuale che non la riduca «ad una legittima necessità fisiologica», che la situi su un piano superiore al «mero istinto di procreazione». Dopo di che, egli afferma la possibilità di una «polivalenza amorosa» esente da egoismi e da esclusivismi, con la sostituzione di una «libertà responsabile» alla «fedeltà» convenzionale. In altre parole, egli contesta che la capacità di dare «il tutto e il meglio di sé» nel campo erotico sia condizionata da una relazione con una sola persona, dall'esclusione di ogni altra secondo la situazione corrispondente in teoria all'istituto del matrimonio monogamico. Si condanna, dunque, la pretesa che una persona debba appartenere soltanto ad un'altra (sarebbe, questo, un riflesso dell'«oscurantismo del patriarcato» – purtroppo il Nedelcovic, che svolge considerazioni piane e sgombre di superfetazioni ideologiche, in ciò evidentemente si è lasciato influenzare dalle assurde idee degli autori fin qui considerati), quindi anche il complesso della gelosia possessiva sessuale. È un errore, dice il Nedelcovic, che in amore non si possa sentire nulla di sincero e di profondo se il proprio interesse si dirige non su una sola persona, ma su più persone. È un grottesco pregiudizio borghese – egli aggiunge – «chiamare una donna una sgualdrina se ha rapporti prima del matrimonio o fuori di esso, chiamare l'uomo un povero "cornuto" se la donna lo "tradisce", per cui, d'accordo con una non meno stupida interpretazione dell'orgoglio maschile, egli si sente offeso e geloso, picchia, uccide, eccetera».

Da ciò prende le mosse la nuova etica sessuale patrocinata dal Nedelcovic (e anche dal De Marchi). Ma se si ha in vista soltanto l'uomo, storicamente e istituzionalmente la novità di essa è relativa. Si sa che varie civiltà conobbero la poligamia, che nella stessa antichità classica il concubinato fu un complemento indiscusso e legalmente riconosciuto del matrimonio. Tutto ciò, in via di principio e esistenzialmente, implicava la dislocabilità e la moltiplicabilità dell'interesse erotico dell'uomo per la donna, e nella donna l'inesistenza o un'assai ridotta efficienza della gelosia possessiva

esclusivista – come casi tipici si possono considerare quello della sposa di un imperatore romano la quale – si dice – si recava di buon'ora al mercato delle schiave per sceglierne una o due fra le migliori per lo sposo, e, in Giappone, quello delle mogli che accompagnavano i mariti per salutarli quando partivano per la fine settimana insieme ad un'altra donna.

Nell'etica sessuale bandita dal Nedelcovic l'aspetto caratteristico è dunque, se mai, il rivendicare anche per la donna quella libertà e quel non-esclusivismo sessuale che l'uomo si era attribuito nelle istituzioni e nei costumi or ora ricordati e che del resto in pratica, non formalmente ma di fatto, egli si attribuisce anche nell'attuale società borghese monogamica. Il Nedelcovic fa sapere di non essersi fermato alla teoria, ma di aver indotto la propria moglie a darsi ad altri, uomini in regime di «libertà consapevole» e riferisce che il risultato non è stato affatto la rovina del loro matrimonio bensì un arricchimento e una intensificazione delle loro relazioni.

Riguardo a tutto ciò vi è da osservare quanto segue. A generalizzare questa «etica», non si capisce bene che significato e che possibilità di esistenza avrebbe ancora il matrimonio. Al massimo, esso si ridurrebbe a statuire una «clausola preferenziale», uno *ius eminens*, di ognuno dei due coniugi a favore dell'altro nei reciproci rapporti, essi restando però liberi di avere accessoriamente altre relazioni sessuali. Ma anche a considerare così le cose vi è la difficoltà che al matrimonio, anche quando non ha un carattere sacramentale e esclusivista, si connette generalmente l'idea di una prole. Di conseguenza ci si dovrebbe tenere ad un regime di unioni tale da escludere la procreazione (cosa che può concepirsi solamente per una piccola minoranza), ovvero bisognerebbe avere in vista una società dove non esista più la famiglia, dove viga l'amore libero e dove della prole si prenda cura lo Stato, come secondo alcune utopie, subito smesse, del primo socialismo e comunismo. In ogni altro caso si vede chiaramente l'assurdo di voler far beneficiare pariteticamente entrambi i sessi della «nuova etica» se non si vuol finire in una promiscuità che, pensiamo, nemmeno gli spiriti più spregiudicati sarebbero disposti ad accettare. In effetti, se in varî paesi la legge è molto più severa nei confronti dell'adulterio feminile malgrado una conclamata parità democratica dei due sessi, ciò è dovuto essenzialmente alla considerazione oggettiva che, a differenza di quello maschile, l'adulterio feminile comporta la possibilità dell'immissione di una prole spuria nella famiglia, dovuta alle relazioni estraconiugali della moglie.

Ma il punto che più importa ha relazione col titolo del presente capitolo. Noi possiamo riconoscere al regime di una libertà sessuale senza esclusivismi un effettivo valore etico nel caso che questa libertà del sesso si presenti essenzialmente come una libertà *dal* sesso o almeno conduca verso di essa. È ovvio che se si è veramente in grado di concentrare intatte allo stesso grado le proprie possibilità erotiche su più di una persona, ignorando, come controparte, gelosia e esclusivismo possessivo, si supera la passi-

vità che in genere si accompagna a amore, sesso e passione, ossia che in fondo ci rende appunto liberi dal sesso, pur senza rinunciarvi; la sessualità diviene qualcosa di fronte a cui si è attivi, che si possiede e che si usa liberamente invece di esserne posseduti e di subirla (e di subire, conseguentemente, il vincolo della donna e di una data donna). Quando di ciò fosse il caso, senza che questa dislocabilità dell'eros sminuisca in alcun modo la pienezza e l'intensità delle esperienze sessuali, è evidente che un superiore livello sarebbe raggiunto.

Ma in questi termini appare ancor più chiaro quanto abbiamo già ripetutamente rilevato in quel che precede, ossia l'assurdità di bandire per ognuno l'etica della libertà sessuale. È ovvio, che in nessun modo da uomini e da donne comuni ci si può aspettare quel distacco che permette di superare ogni esclusivismo possessivo, ogni vincolamento ad un dato essere, ogni gelosia; i più, una cosa simile non riusciranno nemmeno a concepirla. Può trattarsi solo di casi eccezionali, di casi di persone di una speciale costituzione o di persone che si siano sottoposte ad una particolare, non facile disciplina interiore.

Ulteriori particolari restrizioni s'impongono nei riguardi del sesso feminile. Il Nedelcovic si comporta da *gentleman* quando rivendica senz'altro per la donna, nello spirito, diciamo così, di un *fair play*, la stessa libertà sessuale che in genere l'uomo tacitamente ed egoisticamente si attribuisce. Ma purtroppo a ciò si oppongono difficoltà dovute non ai privilegi tradizionali che il sesso maschile si è arrogato, bensì a fatti costituzionali. La natura della donna è tale che una seria esperienza erotica e sessuale in genere la impegna assai più che nel caso dell'uomo; quindi fra le donne è da ritenersi assai più rara l'esistenza di fatto o la possibilità di quel superiore livello interiore per cui la libertà del sesso può corrispondere ad una libertà dal sesso. In parte la situazione può essere meno sfavorevole in alcune razze, ad esempio in quelle centroeuropee e nordiche, dove nelle ragazze s'incontra più facilmente che altrove una maggiore personalità e una maggiore libertà interiore. Comunque in via di principio la differenza della situazione esistenziale nei due sessi sussiste e di essa si debbono trarre le debite conseguenze, riconoscendo che il far valere senz'altro per le donne la «nuova etica sessuale» può comportare facilissimamente non un superamento, una superiore libertà, ma un disfacimento, la dissolutezza nel senso letterale, ossia la dissoluzione, con l'inevitabile controparte di una caduta di livello e di una banalizzazione della stessa sessualità: come dianzi l'abbiamo notato nel caso degli sviluppi del costume propri all'Italia degli ultimi tempi.

Così possiamo concludere dicendo che tutto questo movimento riformistico e di «rivoluzione sessuale» è inficiato fin da principio dagli errori dell'egualitarismo e della democrazia; che i loro esponenti non hanno alcun senso del piano dove certe istanze e certi valori superiori a quelli della piccola morale conformista e ipocrita borghese e ad ogni «sessuofobia» possono essere ragionevolmente affermati; che da indizi inequivocabili e molteplici risulta, come punto di partenza dei fautori della corrente in

discorso, un tipo del tutto promiscuo, naturalistico e sfaldato della sessualità; che di là da ogni eventuale legittima istanza parziale, l'associazione delle rivendicazioni sessuali all'attacco contro gli ideali di una civiltà gerarchica, virile e aristocratica, epperò anche contro i valori generali non della «piccola morale» ma della «grande morale», permette senz'altro di far rientrare questo movimento nel processo generale regressivo dell'epoca attuale (7).

(7) La fallacia delle teorie di Reich e De Marchi (violenza sociale e politica nascono dalla repressione sessuale) e la giustezza delle teorie di Evola (la libertà sessuale generalizzata e alla portata di tutti genera dissolutezza e animalità) è riscontrabile dalle cronache giornaliere di una società italiana e internazionale che nel 2000 questa «libertà sessuale» ha ormai raggiunto e dove la violenza di ogni genere (compresa quella sessuale) e la perversione, invece di scomparire o diminuire, sono cresciute geometricamente, spesso utilizzando gli strumenti più aggiornati della tecnologia come Internet (N.d.C.).

13. Romanità, germanicità e la «Luce del Nord»

Le idee che qui esporremo possono avere un interesse soprattutto storico e retrospettivo in quanto la congiuntura che ad esse poteva dare anche un valore concreto e di attualità, nel momento in cui scriviamo non è più presente. Noi le avevamo propriamente formulate e difese nel periodo in cui in Italia e in Germania si erano affermati movimenti di rinnovamento e di ricostruzione i quali, mentre si schieravano contro le forme più spinte della sovversione politico-sociale moderna, contro il comunismo e contro la democrazia, erano anche caratterizzate dall'impulso ad un ritorno alle origini e, a parte le istanze puramente politiche, ponevano il problema di una visione del mondo da servire come base ad una azione formatrice e rettificatrice del tipo umano delle due nazioni. Gli aspetti problematici ed anche senz'altro negativi presentati da detti movimenti, soltanto ai quali nell'attuale clima politico si dà tendenziosamente risalto, non debbono impedire ad ogni spirito oggettivo di riconoscere potenzialità che, qualora sotto determinate condizioni avessero avuto uno sviluppo adeguato, sarebbero state da giudicare, in essi, come effettivamente valide. In quella congiuntura si poneva anche il problema particolare della misura in cui, nello sforzo ricostruttivo proprio agli accennati movimenti, certi valori e certe tradizioni dell'un popolo potevano integrare quelli dell'altro.

Oggi i presupposti per tale problematica sono inesistenti. Non occorre dire quale sia il clima politico-sociale e spirituale generale dell'Italia nel momento in cui scriviamo queste righe; ognuno può riconoscere le bassure in cui questa nazione si trova presso all'infatuazione democratica e la crescente cancrena socialista e comunista malgrado la presenza di alcune forze dissenzienti, incapaci, tuttavia, di unirsi saldamente in un vero schieramento di Destra e di difendere una dottrina dello Stato precisa, approfondita e priva di compromessi. Fenomeni, come quelli cui abbiamo già accennato nel parlare della razza dell'uomo sfuggente, del gusto della volgarità, della sfaldata e regressiva sessuologia e del terzo sesso, e via dicendo, sono constatabili, peraltro, in modo precipuo proprio nell'Italia di oggi. In Germania – nella Germania occidentale – le cose stanno ancor peggio

perché se la sovversione, la corruzione e l'anarchia politico-sociale sono meno spinte, se vi regnano un maggior ordine e una maggiore disciplina, pure tutto il passato è stato gettato indiscriminatamente e quasi istericamente in mare, il materialismo pratico predomina, le nuove generazioni si rifiutano assolutamente di interessarsi a qualsiasi idea superiore, già il parlare di *Weltanschauung* in molti casi insospettisce e non si può constatare nulla di corrispondente nemmeno a quei gruppi che in Italia non hanno tutto dimenticato, che in un certo modo ancora resistono e reagiscono.

Ciò nonostante crediamo di rievocare i problemi che ci eravamo posti in occasione della precedente congiuntura – il problema delle relazioni fra romanità e germanesimo e quello delle possibilità di una reciproca integrazione – non sia del tutto privo di interesse, per via di alcuni elementi di valore intrinseco e normativo, oltre che per il lato retrospettivo e documentario (1).

Per quanto riguarda l'Italia, il punto principale di partenza era l'esigenza della formazione graduale, dalla sostanza del popolo di tale nazione, di un tipo superiore che in una certa misura rappresentasse la riemergenza, dopo un intervallo secolare, di una sua componente fondamentale, di quella romana o, più precisamente, «ario-romana», come superamento di altre sue componenti poco favorevoli compresenti e talvolta agenti perfino in modo predominante (2). Il termine «ario» qui va riferito alle origini indoeuropee. Il suo uso non deve essere pregiudicato dalle assunzioni arbitrarie e superficiali di un certo razzismo politico; in esso si ha già un punto fondamentale e positivo di riferimento. Note ricerche comparate hanno messo

(1) Le idee che qui riassumeremo corrispondono alle parti più essenziali di una conferenza in tedesco che sotto gli auspici della *Deutsch-italienische Gesellschaft* e del ministero degli esteri del Reich tenemmo in varie città della Germania – a Berlino, Stoccarda, Amburgo e Braunschweig. Può essere interessante rievocare un episodio. La nostra attività era ostacolata da una cricca del ministero degli esteri italiano, la quale non poteva tollerare che essa fosse «libera» e non quella di elementi «autorizzati» designati da coloro a cui era stata affidata la direzione della «cultura» in quel periodo. Si giunse ad accusarci quasi di un'azione diffamatrice dell'«italianità» perché in una nostra precedente conferenza tenuta in Germania, sempre per invito tedesco, cercammo di far capire che l'Italia non si riduceva a quella dei mandolinisti, dei maccheroni, di «Sole mio», degli amanti ardenti e gelosi, della gente gesticolante e in genere all'Italia per turisti e che ci si sforzava di proporre un più alto ideale per la formazione di un Italiano nuovo. Per questa nostra pericolosa attività detti ambienti avevano cercato perfino d'impedire che tornassimo in Germania a parlare, ostacolando il visto pel passaporto. Fu solo l'intervento personale di Mussolini a rimettere a posto le cose. Invece, fra gli elementi «ben visti» e autorizzati a promuovere le relazioni culturali italo-tedesche poté essere scelto, ad esempio, quel Guido Manacorda di cui più sotto indicheremo l'animosità deformatrice dimostrata nell'interpretazione del germanesimo (cfr. *Julius Evola nei rapporti delle SS*, Fondazione J. Evola, Roma, 2000 – N.d.C.).

(2) Per gli aspetti ancora validi di questo problema e per la soluzione di esso cfr. J. Evola, *Gli uomini e le rovine*, cit., cap. 16.

in evidenza comuni elementi che, in fatto di carattere e di «stile», hanno presentato ceppi dominanti di una stessa origine, come, in Europa, quelli della Roma antica, della Grecia dorico-achea, delle popolazioni germaniche. Ora, vi sono aspetti caratteriali dell'uomo tedesco nei quali le disposizioni originarie si sono maggiormente mantenute. È già significativo che la Prussia abbia potuto venire chiamata «la Roma del Nord» mentre, come l'abbiamo ricordato in un precedente capitolo, vi è chi per converso ha potuto parlare dei Romani come dei «Prussiani della loro epoca». Sono state anche significative nostalgie doriche e classiche nutrite dal prussianesimo, delle quali una espressione è il doricismo della famosa Porta di Brandenburgo a Berlino. Le disposizioni alla disciplina, al servizio disinteressato (a tal segno, che l'espressione *travailler pour le roi de Prusse* è divenuta proverbiale per ogni azione non compiuta per un profitto), l'incorruttibilità, la sobrietà, il virilismo, il realismo attivo, il riserbo, la semplicità di vita, i rapporti chiari e personalizzati di comando e di obbedienza – tutto ciò si è manifestato nel migliore tipo tedesco, prussiano, in assai maggiore misura che non in quello italiano, erede fisico dell'antica Roma. Perciò quando nell'Italiano, presso alle fisime della «latinità» e di certa «mediterraneità» si manifesta una insofferenza per ciò che è tedesco, può ben dirsi che agiscono in lui disposizioni e vocazioni le quali oppongono e distanziano in non minor misura cotesto Italiano anche da quel che di superiore e di originario poté presentare la storia della penisola appenninica, ossia appunto dall'elemento originario ario-romano. Così appariva evidente che, nel presupposto di una vera aspirazione a rettificare ed elevare il tipo italiano eventualmente a «ortopedizzarlo», tutti i contatti fra il popolo italiano e quello tedesco non avrebbero portato a snaturamenti o a deformazioni del primo ma, al contrario, lo avrebbero aiutato a riprendere e a far agire il suo retaggio oscurato: in sede di carattere, di formazione interiore e esteriore, di stile, di etica.

Però da parte nostra abbiamo portato una non minore attenzione al problema opposto, vale a dire al problema di ciò che nella nostra tradizione, in un ravvicinamento, avrebbe potuto, a sua volta, agire in modo rettificatore e integratore sull'elemento germanico. Ma qui il dominio da considerare era diverso. Mentre pel contributo tedesco entrava essenzialmente in quistione il campo del carattere, dell'etica, della formazione della vita, ora bisognava rifarsi soprattutto al piano superiore della visione generale del mondo ed anche all'idea di Stato. A tale riguardo bisogna parimenti rifarsi alle comuni origini. Proprio l'elemento ario-romano – ossia quella formulazione specificamente romana del comune retaggio indoeuropeo – si presentava come l'essenza di ciò che poteva propiziare una chiarificazione, una rettificazione e un ulteriore sviluppo dello spirito tedesco. Pel còmpito essenziale, e con riferimento all'accennata congiuntura, si poteva indicare la seguente formula: riscoprire l'elemento olimpico del nord e dar risalto ai valori e agli ideali che ne derivano.

Però la condizione preliminare, a tale riguardo, era l'eliminazione di varie confusioni e distorsioni che, sia in Germania che in Italia, sono state alla base delle idee di coloro che ieri sostenevano che fra Italia e Germania poteva bensì esservi una comunanza di interessi politici contingenti ma che in fondo esiste uno iato insuperabile fra romanità e germanesimo nordico. Queste idee derivano visibilmente da una concezione arbitraria e unilaterale, spesso senz'altro falsificatrice, dello spirito nordico-germanico, alla quale fa da controparte una interpretazione non meno unilaterale e artificiosa della romanità, qui avendo parte rilevante l'animosità di un cattolicesimo settario. Così già uno studioso che aveva fama di germanista, Guido Manacorda, riprendendo alcuni motivi polemici propri anche a cattolici nazionalisti francesi, quali ad esempio Henri Massis, aveva creduto di poter caratterizzare l'opposizione fra germanesimo e romanità con la formula «Selva e Tempio». «Selva», cioè natura posta al disopra dello spirito; ricerca della verità negli strati subrazionali dell'essere, libertà come sfrenatezza elementare, visione tragica e romantica del mondo, religione dell'eterno divenire, panteismo, immanentismo, rivelazione naturale, individualismo, affermazione di sangue, popolo e razza contro lo Stato e contro ogni ordinamento positivo, e via dicendo – questa sarebbe l'essenza del germanesimo. «Tempio»: spirito posto al disopra della natura, ricerca della verità entro i limiti della ragione umana sotto la guida di una rivelazione divina, linea, forma, senso classico della misura, trascendenza teistica, ordine sovrannaturale e ideale della chiarezza, ideale dello Stato e della gerarchia e via dicendo – questa sarebbe l'essenza della romanità.

Ora, tutto ciò risente di un partito preso, attesta una incapacità fondamentale di discriminazione oggettiva. Per quel che riguarda i fatti nel campo degli orientamenti esistenziali concreti e delle disposizioni naturali, ciò che deriverebbe logicamente da una antitesi del genere, se fosse vera, risulta già recisamente contradetto dagli elementi da noi messi in risalto poco sopra nella germanicità e nel prussianesimo, e giudicati suscettibili di agire integrativamente sullo spirito e sul carattere dell'Italiano. Da parte cattolica si insiste sull'«individualismo» proprio al protestantesimo. Se sul piano teologico, con riferimento al «libero esame» bandito da Lutero, ciò può essere giusto, sul piano pratico non lo è affatto perché malgrado la Riforma i popoli dell'Europa centrale e del nord hanno mantenuto una disposizione congenita alla disciplina, all'ordine, al rispetto dell'autorità, mentre proprio i popoli cattolici latini sono caratterizzati notoriamente dall'individualismo, dall'anarchia e dall'indisciplina.

Poi è da chiedersi fino a che punto, per contro, il romanticismo sia un tratto essenziale dello Spirito tedesco e lo sia anche quel che lo Spengler ha chiamato il «faustismo», riferendolo, però, oltre che all'elemento germanico, a tutto il ciclo della civiltà da lui chiamata «occidentale». Per noi, l'uno e l'altro orientamento vanno considerati più come degli sfaldamenti che come elementi primari e originari della sostanza germanica. Se non si può contestare la parte che, ad esempio, Wagner e l'infatuazione wagneria-

na hanno avuto in certa recente cultura tedesca, perfino con incidenze politiche (ad esempio, in alcune loro assurde valorizzazioni nel quadro del nazionalsocialismo), è però significativo e decisivo il fatto che dovunque, usando il diritto dell'artista (almeno dell'artista moderno) di trattare a proprio piacere una data materia, Wagner ha messo la mano sui motivi delle antiche tradizioni nordico-germaniche e tedesco-medievali (comprese le leggende del Graal e di Lohengrin, il «cavaliere dal cigno»), egli si è reso colpevole di distorsioni e di manipolazioni contaminatrici le quali non possono non colpire e non stupire chiunque, disponendo di adeguati punti di riferimento tradizionali, abbia conoscenze effettive in proposito.

Ciò non impedisce però di riconoscere che risalendo alle origini, ossia alle tradizioni nordico-germaniche antiche, due circostanze ostacolano una chiarificazione e in parte spiegano, se non giustificano, confusioni come quelle dianzi esemplificate. La prima è lo stato frammentario e spesso spurio nel quale alcune concezioni generali indoeuropee (talvolta perfino d'origine iperborea) si sono tramandate nelle tradizioni nordico-germaniche. La seconda si riferisce alle ripercussioni che in queste ultime hanno avuto ricordi mitologizzati e trasposti di una vicenda dei tempi primordiali.

Ai nostri fini è opportuno soffermarsi brevemente sul secondo punto. In quell'«eroismo tragico», in quel sentimento cupo e insieme scatenato e selvaggio della vita che alcuni hanno dunque ritenuto essere tratti congeniti dell'anima nordica, si tratta di echi di quanto si associò al crollo di un'antichissima civiltà. Si sa quanto si è divagato, nella scia di Wagner, sul «crepuscolo degli dèi». Ebbene, l'antico termine nordico corrispondente, *ragna-rökkr*, è da tradursi piuttosto – meno romanticamente ma più adeguatamente – con «oscuramento del divino» («dèi» e «tramonto» non sono che mitologizzazioni e semplici imagini). Non vi è, qui, da riferirsi alla specifica visione del mondo di una data razza o civiltà bensì a episodi, a vicende, che rientrano nel quadro storico e, in parte, anche cosmico, considerato dagli antichi insegnamenti relativi alle quattro età del mondo conosciuti nella stessa antichità classica (l'età esiodea del bronzo e del ferro corrisponde, ad esempio, a quella del «Lupo» della tradizione nordica delle *Edda*). Ma un punto va messo in risalto: di là da tali ricordi e dall'aspetto tragico e selvaggio di quelle vicende anche l'anima nordica ha conosciuto una più alta verità. Chi abbia un'adeguata preparazione riconosce facilmente che nella stessa mitologia delle *Edda* l'elemento essenziale non corrisponde al *pathos* dell'emergenza delle forze elementari scatenate e della lotta contro di esse, né a particolarità di saghe che risentono perfino di superstizioni popolari e di influenze esogene; l'essenziale, nella tradizione in parola, si lega invece a significati in fondo «olimpici». Ad essi rimanda, ad esempio, l'idea del Mitgard la quale riflette l'idea generale di un centro supremo e di un ordine fondamentale del mondo, e che, in un certo modo, si può già considerare come la base metafisica dell'idea di impero; poi, il simbolismo della Walhalla come monte la cui cima ghiacciata e lucente splende di eterno chiarore di là da ogni nube e, in connes-

sione con ciò, il motivo della cosidetta Luce del Nord nelle sue numerose varianti. Ricorderemo, a tale riguardo, il simbolo della sede aurea di Gladsheim, «più lucente del sole»; in secondo luogo il castello regale di Oegier che accoglie gli Asen e nel quale l'oro – simbolo tradizionale di tutto ciò che è incorruttibile, regale e solare – manifesta la potenza di una luce ardente; poi l'imagine della sede celeste di Gimle, «magnifica più di ogni altra e più splendente del sole», che «sussisterà anche quando cielo e terra tramonteranno» – e così via. In questi motivi, come in molti altri, benché siano frammentari, un occhio addestrato non può non riconoscere la testimonianza di una dimensione superiore dell'antica mitologia nordica. E questa conclusione s'impone: come l'uomo dell'antichità classica, così anche quello nordico-germanico ha conosciuto un ordine vigente di là dal mondo del divenire e di una realtà tragica e elementare. Secondo il *Völuspâ* e il *Gylfagynning* dopo il *ragna-rökkr* sorgono un «nuovo sole» e «un'altra razza»; gli «eroi divini», o Asen, tornano sull'Idafels e ritrovano un oro che simboleggia la tradizione primordiale del luminoso Asgard e lo stato originario. Di là dalla nebbia della «Selva» regna dunque una più alta luce. Vi è qualcosa di più forte di divenire e perire, di tragedia e di fuoco, di gelo e di morte. Si ricordino le parole di Nietzsche: «Di là dal ghiaccio, dal nord, dalla morte – la nostra vita, la nostra gioia». Questa è veramente l'estrema professione di fede dell'uomo nordico, una professione di fede che, in ultima analisi, può dirsi olimpica e classica.

Una volta messo in chiaro questo punto, devesi riconoscere che scorie molteplici si sono accumulate sulla tradizione originaria della Luce del Nord, in parte attraverso la contingenza dei tempi, in parte attraverso elucubrazioni poetiche e romantiche. Così potemmo parlare di una «riscoperta del mondo olimpico nordico», per la quale è necessario ampliare gli orizzonti e assumere più alti punti di riferimento. In effetti, anche un Günther ha riconosciuto che per la conoscenza della vera essenza nordica non possiamo riferirci soltanto alle forme delle credenze dei Germani, forme sulle quali – secondo questo studioso – «possediamo purtroppo documenti insufficienti e di un periodo nel quale esse avevano più o meno subìto l'influenza delle concezioni religiose dell'Asia Minore, del Mediterraneo e dell'Europa occidentale, cioè di quella Europa occidentale che col druidismo si era già notevolmente allontanata dalla religiosità indoeuropea di pura impronta nordica». È attraverso le forme più pure e originarie che lo stesso spirito aveva assunto in altri popoli dello stesso ceppo che – sempre secondo il Günther – si possono trovare elementi più sicuri per comprendere la vera essenza delle stesse tradizioni germaniche. E a tale riguardo questo autore non si riferisce soltanto all'antica civiltà dell'India, della Persia e dell'Ellade ma anche alle antiche tradizioni italiche (3).

(3) H.F.K. Günther, *Frömmigkeit nordischer Artung*, Jena, 1934, pp. 8-12.

Da qui aveva preso le mosse la nostra tesi, che anche elementi della romanità possono essere d'aiuto ad una *élite* germanica per farle riprendere coscienza della componente «olimpica» della tradizione nordica nei termini, altresì, di una base comune per una eventuale azione restauratrice e rettificatrice delle due civiltà e delle due culture. In alcuni ambienti tedeschi questa valutazione dell'elemento romano poteva e può tuttora (nel caso che simili problemi si riaffacciassero nella civiltà del «miracolo economico» della Germania occidentale di oggi) incontrare una forte resistenza. Non si può nascondere il fatto che nella cultura tedesca è esistito un certo *animus* antiromano non solo nei termini essenzialmente politici del cosidetto *Kulturkampf* intrapreso da Bismarck per rivendicare l'autorità dello Stato contro le ingerenze della Chiesa di Roma e come eco residuale della polemica luterana – *animus* che ha fornito pretesti a coloro che si sono fissati, in Italia, sull'idea dell'antitesi fondamentale fra romanità e germanesimo.

Per eliminare ogni equivoco è però necessario distinguere, indicando a quale romanità noi qui ci riferiamo. Troppo spesso di Roma ci si è fatta, in Italia, una idea astratta, una reminiscenza umanistica, un oggetto di retorica. L'essenza primordiale di Roma troppo spesso è stata trascurata – di quella Roma che è un mistero augusto delle origini, di quella Roma che contenne e sempre conterrà una forza evocatoria, di quella Roma che non è un puro concetto storico o una struttura giuridica secolare bensì un ordine dove non vigono semplici valori umani, ma anche regnano potenze, figure divine e dominazioni: un mondo di tensioni metafisiche, un mondo solare, élitismo, realtà olimpica e eroica, ordine, luce, pura virilità, pura azione. Vicino a tutto questo, l'idea dello Stato, dell'*Imperium*. Questa è la romanità che per noi rappresenta un valore, ed essa non va considerata come il miracolo di una creazione isolata nata quasi dal nulla bensì come un vertice nel ciclo complessivo, delle genti e delle civiltà indoeuropee: non come un inizio ma piuttosto come una rinascenza, come il riaffiorare per vie misteriose di un retaggio primordiale che, oscuratosi nelle contingenze e nel caos etnico del mondo mediterraneo arcaico, si rimanifestò raggiungendo un apice che l'Ellade per la mancanza di una salda idea politica non poté mai conseguire e che nelle gesta di Alessandro Magno ebbe soltanto il fulgore fuggevole di una meteora. È così che noi vediamo la grandezza romana contrassegnata da simboli che sono anche nordici e iperborei, quali l'ascia, il lupo e l'aquila; è così che l'antico *ius sacrum* e lo *ius civile* romani presentano inconfondibili tratti di affinità con le forme giuridiche di tutte le antiche civiltà indoeuropee; è così che il *flamen dialis*, figura particolarmente significativa del più antico sacerdozio romano, apparve come una «statua vivente della divinità» ed ebbe una intima relazione con l'idea romana dello Stato, presentando nel contempo gli stessi tratti dei membri della più alta casta sacrale dell'antica civiltà indo-aria. E questa tradizione, malgrado contingenze molteplici e molteplici cedimenti, resiste attraverso i secoli e lampeggia nello stesso tardo periodo imperiale in figure, miti e episodi varî. Così – lo abbiamo già ricordato in precedenza – di là dal Cesare dai tratti

dittatoriali esistette il Cesare che, secondo Svetonio, poté dire, da giovane, unire la sua stirpe la maestà dei re e la sacrità degli dèi, nel potere dei quali stanno anche coloro che sono dominatori di uomini; esistette il Cesare venerato non come individuo ma come «vincitore perpetuo» cioè come una forza superpersonale del destino romano. E in Augusto il mondo antico riconobbe una figura parimenti fatidica; significativa fu la relazione stabilita fra la sua persona, il culto delfico della luce, l'idea apollinea di origine iperborea e la stessa figura simbolica di Oreste quale affermatore di un nuovo diritto virile, uranico, di contro al mondo ctonio pelasgico e preindoeuropeo delle Madri e delle forze elementari. Un istinto confuso, ma pur deciso, fece peraltro presentire in questa fase della romanità appunto un ritorno: il ritorno dell'età aurea primordiale, la quale non è che la forma mitologizzata rivestita dal ricordo del ciclo originario del ceppo da cui sono derivate le varie antiche razze indoeuropee.

Se si è potuto parlare di una *aeternitas Romae*, ciò non è dunque retorica; devesi pensare, qui, a quel che essendo originario ha una perenne giovinezza e, in sé, è virtualmente superiore alla condizione temporale, alla «storia». Ma da ciò procedono anche significati precisi sul piano della realtà storica e politica. Come si è accennato, la caratteristica di Roma rispetto all'Ellade è da vedersi nella sua stretta relazione con l'idea dell'impero e col principio di un ordine universale, cosa che fra l'altro permette un parallelo con quel che fu proprio all'impulso dell'antica civiltà ario-iranica, con lo sfondo metafisico fornitole dal madzeismo. Il simbolo romano è essenzialmente quello di un ordinamento che trae la sua legittimazione più alta appunto da significati olimpici, che partecipa dunque della luce ario-olimpica epperò anche di qualcosa di fatidico e di supertemporale. Simultaneamente rappresenta un culmine della potenza umana e incarna un ideale di giustizia terrena e di «pace trionfale».

Considerando l'idea politica romana non si deve dunque dare particolare risalto a forme giuridiche staccate, specie a quelle sfaldate e universalistiche in senso negativo del periodo più tardo, forme che successivamente dovevano venire feticizzate. Sono proprio esse che hanno fornito l'incentivo a certa polemica tedesca antiromana, accusante un diritto «fatto di paragrafi» (inesistente nella prima giurisprudenza romana). Sul piano politico, in Roma è piuttosto importante il carattere sopraelevato che ha il principio e l'ideale dello Stato di fronte all'ordine naturalistico nel quale rientra tutto ciò che è semplice *ethnos*, popolo, nazione e razza – per il che, qui non occorre ripetere quanto abbiamo esposto in altro capitolo sui due principî, «forma» e «materia», maschile l'uno, feminile l'altro, che agiscono nelle organizzazioni politico-sociali differenziandole a seconda della predominanza dell'uno o dell'altro.

Nella congiuntura che ieri si era presentata, questo era un punto di particolare momento, e l'idea romana si presentava come il correttivo di uno degli aspetti più problematici presentati dal movimento tedesco in quanto in esso si tendeva a far cadere l'accento sul *Volk* e sul *Völkische*,

termini ambigui perché *Volk* può significare sia «popolo» (popolo-massa), sia «nazione» o «razza». Aveva preso forma una vera mitologia della razza-popolo la quale, pur tenendosi ad una concezione sostanzialmente naturalistica di questo, ne faceva l'elemento primario, l'ultima istanza, ciò che avrebbe dovuto condizionare ogni forma politica, etica e culturale. Il mito, poi, si ampliava nel senso che allo stesso ideale del *Reich* si dava una non diversa base; si pensava ad una superiore funzione di guida, di sovranità e di ordine esercitata da una data nazione-razza non fecondata né portata da un principio dall'alto, non segnata da un vero crisma. Così a dimensioni populistiche e collettivizzanti si associava ciò che Vico aveva chiamato la «boria delle nazioni», una infatuazione nazionalistica che malamente si richiamava alla dottrina hegeliana del popolo-guida.

A tale riguardo era però evidente il contrasto fra il nuovo Reich – il Terzo Reich – e la stessa precedente tradizione politica tedesca, dato che proprio la Prussia in origine sorse come la forma secolarizzata di uno Stato creato da un Ordine, da quello dei Cavalieri Teutonici, e che più tardi proprio lo Stato fu il principio formatore del prussianesimo e con gli Hohenzollern garantì l'unità della Prussia. Nel periodo della costituzione dell'impero tedesco, del Secondo Reich, ad opera di Bismarck, gli antichi elementi conservatori denunciarono il carattere puramente «naturalistico», e sovvertitore, dell'ideologia della «nazione» e lo stesso Bismarck, che non credeva affatto ad essa, né al *Volk*, vide invece nel lealismo dinastico la vera salda base spirituale ed etica dell'impero. Tuttavia anche nel periodo nazionalsocialista, fra coloro che erano stati i propugnatori della cosidetta «rivoluzione conservatrice» e che proprio essi avevano coniato il concetto di «Terzo Reich», si potevano notare elementi che, pur aderendo al nazionalsocialismo, mantenevano consapevolmente quei superiori punti di riferimento. Si poteva citare, ad esempio, Christof Steding, il quale rilevò che «solo Stato e impero possono trarre un popolo fuor dalla condizione di un sognante essere-in-sé e conferire una esistenza oggettiva alla comunità di sangue e di razza». Dello stesso Steding abbiamo già citato il detto, che sono gli «uomini» a dichiararsi per Stato e impero, mentre sono gli spiriti elettivamente «matriarcali» a dichiararsi pel «popolo», pel *Volk*, questa essendo una differenza profonda, che tocca l'essenza. «Affinché una nazione o razza raggiunga quel piano superiore a cui corrisponde l'idea di Stato e di impero occorre che essa sia stata colpita e trasformata dalla "folgore di Apollo"», al che non vi sono eccezioni. «Anche il sangue nordico-ario» affermava lo Steding «abbisogna di questa folgorazione, di questa trasformazione, di una catarsi che dalle regioni di oscure promiscuità naturalistiche lo conduca sul piano dello spirito dove si realizza la vita politica statale mondiale» (4).

(4) C. Steding, *Das Reich und die Krankheit der europäischen Kultur*, Hamburg, 1938, pp. 217-233, 292-293, 587.

La «razza di Roma» può venire legittimamente considerata come una di quelle che nel mondo antico furono percosse dalla «folgore di Apollo», tanto da incarnare un superiore principio che il precedente mondo mediterraneo aveva invano cercato di condurre alla vittoria. E qui ci si poteva riconnettere alla geniale ricostruzione che il Bachofen aveva fatto della storia segreta dell'antico mondo mediterraneo. Se l'idea apollineo-paterna con tutti i valori etici, sociali, giuridici e politici che vi si riferiscono riuscì ad affermarsi vittoriosamente per un certo periodo di contro al mondo ambiguo del tellurismo, del dionisismo e del matriarcato spirituale paleomediterraneo, ciò si deve appunto all'opera di Roma. Così ci si trova di fronte a ben altro che ad un disanimato positivismo giuridico e ad una «statolatria». La preminenza che a Roma ebbero Stato e diritto di fronte alla semplice materia del «popolo» (5) ebbe un fondo sacrale. Essa contrassegna la presenza e la vittoria di una razza che ebbe per centro l'elemento virile e paterno ed affermò il principio luminoso (legato alla figura di Iupiter Optimus Maximus) – intimamente apparentato all'ideale nordico del Mitgard e alla stessa simbolica «Luce del Nord» – non sul piano di una spiritualità come quella ellenica nella quale il mito si presentò quasi esclusivamente in funzione di un supermondo e poté subire sfaldamenti estetistici, bensì anche sul piano di una realtà storica mondiale, quale fu quella dell'impero.

Assumendo siffatti punti di vista gli incontri realizzatisi nella storia fra la tradizione romana e quella nordico-germanica, ad esempio nel Medioevo, si presentano sotto una nuova luce. Nell'insieme del Medioevo la situazione può venire descritta nei seguenti termini: l'elemento propriamente germanico valse a ridestare qua e là in Italia disposizioni di un retaggio affine presente fin dai primordi latini; la tradizione romana, a sua volta, in certi suoi aspetti vivificò una eredità spirituale spesso oscuratasi nei ceppi nordico-germanici del periodo delle invasioni, eredità che in fondo le era parimenti affine. Così si spiega il fascino che la romanità nelle sue stesse forme già crepuscolari esercitò sulle prime stirpi germaniche. Proprio quelle razze che si affacciavano sulle scene della grande storia come forze nuove ancora incorrotte avrebbero certamente potuto travolgere, nei primi secoli, non soltanto la residuale potenza politica ma anche il simbolo spirituale di Roma se esse, per un istinto oscuro ma sicuro, non vi avessero presentito e trovato tracce di uno spirito affine. Il che può valere sullo stesso piano dell'idea dello Stato, per cui l'autore dianzi citato, lo Steding, ha potuto scrivere: «Poiché fino ad allora lo Stato romano nel nostro mondo occidentale era il più statale fra tutti e in una tipicità quasi ideale aveva realizzato l'idea pura di uno Stato di spirito nordico, non fa

(5) Si deve ricordare, del resto, che in origine la parola *popolus* a Roma non designava il «popolo» nel senso moderno, il *demos*, ma si riferiva alla collettività ben articolata dei cittadini, più o meno militarmente inquadrati nei comizi curiati.

meraviglia che esso venisse riconosciuto come un modello: anche da uomini che si tenevano piuttosto sulle sue, come i Tedeschi del Medioevo... E un solo sguardo gettato sui volti dei nostri predecessori nella misura in cui di essi ci sono rimaste imagini o statue basta a convincerci che il cosidetto "snaturamento" romano ad essi non fu affatto di nocumento, apparendoci essi assai più virili, consapevoli, saldi e sani che non quei nostri contemporanei che vanno a negare buona parte del nostro passato tedesco». Qui, rilevava Walter Franck, l'eredità di Viduchindo, duce dei Sassoni, «s'incontrò con quella tradizione imperiale forgiata all'imagine di Roma che con Carlomagno in una vicenda di ferro e di sangue come in ogni grande rivolgimento della storia mondiale, strinse in una unità per la prima volta il mondo dissociato e disperso dei ceppi germanici» (6). Ma di questo processo non si deve trascurare la controparte spirituale. Se di uno snaturamento si può ben parlare ove si consideri la «conversione» e la cristianizzazione dei popoli tedeschi, anche un remoto retaggio nordico-ario andò a risvegliarsi al contatto di Roma fino alla formazione di quella grandiosa civiltà romano-germanica articolata e animata da una tensione metafisica che fu il Medioevo ghibellino.

In questa prospettiva una tradizione germanica non meno che romana poteva offrire punti di riferimento per incontri, per la differenziazione delle vocazioni e per la rettificazione di deviazioni ideologiche del movimento tedesco di ieri. Una di tali deviazioni era il processo che si voleva fare all'idea del Primo Reich, cioè del Sacro Romano Impero, per via della sua trascendenza e della sua universalità, naturalmente contrastanti con l'ideologia del *Volk*; quel che abbiamo detto or ora elimina un simile equivoco e una simile distorsione interpretativa, e quanto abbiamo indicato un po' più su fa apparire il fenomeno imperiale medievale come uno dei casi nei quali il *Volk*, la nazione-razza, non è negato ma acquista quella superiore dimensione – per la quale si è usata l'imagine della «folgore di Apollo» – anche attestata da varî tratti sacrali presentati dai sovrani di quell'epoca, che è il presupposto per l'assunzione di ogni missione superiore. Naturalmente, con riferimento ai tempi attuali il ridimensionamento avrebbe dovuto incidere in profondità, mettendo in discussione appunto la mitologia del popolo-razza come elemento primario e decisivo di una organizzazione politica e facendo riconoscere l'involuzione propria ad una struttura politica il cui vertice fosse occupato da una figura quasi populistica traente appunto dal *Volk* il suo carattere carismatico e il principio della sua autorità, in opposto a quanto caratterizza la legittimità di ogni sovranità tradizionale.

In alcuni ambienti estremisti si poteva poi rilevare l'equivoco di certe velleità neo-pagane. Certo, l'esigenza espressa dalla formula: «lotta per

(6) Nell'introduzione dell'opera dello Steding, p. XV.

la visione del mondo (*Kampf um die Weltanschauung*)» era legittima. A che un movimento abbia un carattere veramente creativo occorre che, di là dalle semplici ideologie politiche, esso disponga di una propria visione del mondo e della vita. E non meno legittima era l'esigenza di una revisione della validità di alcune concezioni generalmente riconosciute legate alle credenze venute a predominare in Occidente, ossia al cristianesimo. Il coraggio che, a tale riguardo, era mancato al corrispondente movimento italiano, il quale pur rievocando i simboli della romanità ben si era guardato dal porre il problema della misura in cui la ripresa di tali simboli come base di una nuova visione del mondo fosse compatibile con le concezioni cristiane e si era dunque fermato ad un ossequio conformistico di esse e a posizioni di compromesso, tale coraggio quegli ambienti tedeschi l'avevano dimostrato. Purtroppo il «paganesimo» da essi professato era qualcosa di quanto mai artificiale e spurio, non aveva quasi nessun riferimento col contenuto effettivo delle tradizioni delle civiltà superiori indoeuropee precristiane o non cristiane. La preparazione per un vero ritorno alle origini nella «lotta per la visione del mondo» mancava. Le distorsioni di molti motivi e la pesante politicizzazione di altri temi erano ben palesi, ad esempio, nella nota opera *Il mito del XX secolo* di Alfred Rosenberg, che faceva quasi testo – e quando si simpatizzava con chi bandiva una cosidetta «dottrina naturale dello spirito» associandola alla mistica della vita e del sangue, con chi professava quell'irrazionalismo che abbiamo criticato in un precedente capitolo, con chi credeva di poter dichiarare «non ariana» ogni dottrina della trascendenza e anche ogni alta ascesi, e via dicendo, la tendenza regressiva era evidente, si delineava, nel neopaganesimo, una visione affatto naturalistica dell'esistenza simile a quella che era stata propria a forme di civiltà anteriori all'apparire del mondo degli dèi olimpici indoeuropei. Così non vi era da stupirsi che fra coloro che si proclamavano «pagani» e propugnavano una nuova religione nazionale tedesca vi fosse chi invocava anche il ritorno al matriarcato (Bergmann) e che un Klages si riferisse alla visione della vita dei Pelasgi, ossia di quel popolo paleomediterraneo al quale si oppose l'Ellade dorica e apollinea e che in Italia poté venir messo in relazione con la parte plebea dello Stato romano. Ma anche il rilievo dato alla donna come madre in alcune organizzazioni del regime tedesco, in quelle stesse che nel contempo difendevano l'ideale spiccatamente virile dell'*Ordensstaat*, ossia di uno Stato retto da un Ordine, non da una classe di politicanti democratici, da uomini dei partiti o da demagoghi, era alquanto sospetto. Ora, circa la tendenza «neopagana» tedesca là dove essa si rendeva colpevole di questi sfaldamenti, di queste incomprensioni e di questo primitivismo, l'importante era mostrare la possibilità di prender posizione contro di essa partendo non già dal cristianesimo e dalle fantasie tipo «Selva e Tempio», ma proprio dalle vere origini indoeuropee, arie. Nei termini e nei limiti già indicati, la stessa romanità presentava diversi punti di riferimento validi per rialzare, rettificare e richiamare alla necessaria disciplina dello spirito

nel campo della «lotta per la visione del mondo» e del revisionismo, in linea di principio del tutto legittimo, ad essa propria.

Accenneremo ad ancora un punto. Nella storia Nord e Sud sono stati l'oggetto di una duplice nostalgia che di rado ha raggiunto un equilibrio. A tale riguardo si riscontra una circostanza curiosa. Mentre la nostalgia pel Sud ha un carattere prevalentemente «fisico» e sentimentale, quella pel Nord ha avuto un carattere prevalentemente metafisico e spirituale. Ancor oggi l'uomo dell'Europa centrale e settentrionale ha nostalgia pel Sud o come umanista, o come colui che cerca sole e ristoro fisico e un certo ambiente pittoresco a carattere, per lui, esotico. La natura della nostalgia pel Nord che talvolta si affacciò fra gli antichi Mediterranei nell'epoca classica fu diverso. In quella regione si trovava, per loro, la mistica «Isola Bianca», la terra sacra degli Iperborei e Tule, concepita come isola solare – *Tule a sole nomen habens*. Nel Nord essi credevano che vivesse ancora, in uno stato di sonno, Kronos, il dio simbolico dell'età aurea, cioè dei tempi primordiali, a tal segno che il mare artico venne chiamato anticamente Mare Cronide. Nel Nord il «sole di mezzanotte» offrì loro il simbolo fisico del più alto mistero dell'antichità mediterranea, di quello della luce interiore che sorge là dove tramonta quella sensibile. Il Nord col fenomeno di un giorno quasi senza notte a loro sembrò infine la terra più vicina a quella della luce perenne, per cui ci viene riferito che un imperatore romano avrebbe condotto le sue legioni fino alle regioni estreme della Britannia non tanto in cerca di allori militari quanto per anticipare già da vivo quel-l'indiamento che attendeva i sovrani romani dopo la morte e per contemplare da presso il re degli dèi, che tuttavia, secondo un'altra tradizione e un altro mitologhema, risiederebbe anche nel Lazio, nella terra di Roma.

Sembra dunque confermarsi anche per tal via l'idea che il ricordo del mondo olimpico nordico, oscuratosi in aspetti varî delle successive tradizioni germaniche, si mantenesse ancor vivo in quello delle razze mediterranee di egual ceppo. In tale retaggio primordiale – abbiamo detto – stanno anche le radici di ciò che nella romanità è davvero eterno. Vi era dunque da pensare che nella misura in cui attraverso *questa* romanità l'uomo germanico fosse stato aiutato a formarsi una concezione del mondo antiromantica, chiara, severa, virile e nel contempo liberata e sovrana, egli non si sarebbe allontanato da sé stesso ma sarebbe stato ricondotto all'elemento più profondo e originario delle proprie tradizioni. A parte ciò che sarebbe risultato come valida base a che le potenzialità positive proprie al movimento tedesco venissero in atto paralizzando quelle negative in una ripresa attiva del simbolo di una «rivoluzione conservatrice», il conseguente naturale superamento di antitesi unilaterali e tendenziose fra le due culture avrebbe posto la premessa per una intesa reale fra *élites* dei due popoli. Anche la nostalgia dell'anima nordica per le chiarezze mediterranee può allora superare il piano dell'estetismo e del naturalismo ed acquistare il senso più profondo di un impulso spirituale che nel dominio della realtà fisica cerca già di cogliere il presentimento di una realtà metafisica.

Classicità dell'azione del dominio. Diffidenza per ogni abbandono dell'animo. Volontà di una catarsi eroica. Affermazione di tutti i valori del realismo, della disciplina e della forza pura, del cosmos di contro al caos, di ciò che è più che vita di fronte alla semplice vita, di una visione chiara e luminosa in opposto a tutto ciò che è oscuramente animico, istintivo e naturalistico, forma, gerarchia, limite quale segno di un infinito che possiede sé stesso, Stato, Impero, ideale di organizzazioni ascetico-guerriere come nuovi Ordini – tutto ciò sta di là da Nord e da Sud, tutto ciò è «ario» e «romano»: sono i contrassegni di ogni grande ciclo costruttivo, di tutte le grandi razze segnate, nel loro periodo di alta tensione.

Ma purtroppo nello stato di prostrazione in cui ormai si trova l'Europa, che cosa può ancora dire la presentazione di tali idee e l'evocazione di tali simboli?

14. Influenze subliminali e «stupidità intelligente»

1

Abbiamo già avuto occasione di rilevare quanto sia illusoria la pretesa, che l'uomo moderno in genere abbia acquistato una autonomia e una autocoscienza in precedenza inesistenti. In parte questa illusione deriva dal fatto che lo sguardo oggi si porta essenzialmente verso l'esteriorità; si ha in vista il venir meno di alcune limitazioni materiali alla libertà del singolo che, peraltro, spesso non erano prive di una loro ragion d'essere e alle quali quasi sempre ne sono subentrate di nuove, e si trascura quel che riguarda l'autonomia interna, mentale e spirituale, e tutto ciò che occorre per acquistarla e per difenderla. Da tale punto di vista non è affatto il caso di parlare di un progresso; molto più legittimo sarebbe parlare invece, ancora una volta, di un regresso perché un insieme di processi ha fatto sì che l'uomo oggi sia particolarmente esposto a subire più o meno passivamente un genere di influenze che si possono chiamare «sottili», coperte o subliminali, a carattere quasi sempre collettivo. Già in una «civiltà di massa» come è quella che ormai sta sempre più predominando nel mondo ciò è quasi inevitabile, e il fenomeno si presenta identico, a varî livelli (1).

Nel dominio più banale, la parte che oggi hanno la pubblicità e la propaganda sarebbe inconcepibile senza la premessa di questa apertura passiva del singolo, apertura esistente già di fatto o facilmente determinabile usando l'una o l'altra tecnica. È noto che nel quadro della cosidetta MR (= *motivational research*) in America la psichiatria e la psicanalisi sono state arruolate dall'industria pubblicitaria al fine di ottenere indicazioni sui mezzi «sottili» più efficaci per influire sulla psiche del pubblico e, facendo leva perfino sull'inconscio e l'ancestrale, per provocare decisioni e scelte nel senso desiderato o per suscitare l'uno o l'altro interesse. In America le maggiori imprese hanno sezioni speciali di consulenza della MR e se per esse vengono spese somme ingentissime ciò vuol dire che il sistema funziona, che l'investimento rende, quindi, come controparte, che esiste di fatto questa inerme passività di una notevolissima quantità di uomini e di donne. È istruttivo che tutto ciò accada in America, il paese dove, nel segno della democrazia, si è preteso che l'uomo abbia raggiunto il massimo della li-

(1) Cfr. anche i testi raccolti in: J. Evola, *I «placebo»*, Fondazione J. Evola, Roma, 1986 (N.d.C.)

bertà, dell'emancipazione e dell'autocoscienza, mentre cotesto preteso «paese della libertà», cotesto «mondo libero» è quello in cui l'azione di coercizioni invisibili, socialmente determinanti nelle varie forme del conformismo e dell'opinione pubblica, spesso non è da meno di quella esercitata in forme visibili e dirette dallo Stato nei cosidetti sistemi totalitari del mondo «non libero», la differenza potendo perfino andare a svantaggio del primo caso perché dell'azione subìta non ci si accorge, mentre nel secondo caso essa è direttamente avvertita, tanto da poter provocare qualche reazione.

Abbiamo parlato della pubblicità; ma dalla pubblicità alla propaganda in genere, compresa quella politica, il passo è breve. Così, sempre per l'America, vi è stato chi, dopo un'analisi oggettiva, ha potuto dire con indignazione che le tecniche seguite nelle elezioni presidenziali strutturalmente non differiscono molto da quelle messe in opera per imporre al pubblico un dato tipo di sapone o di elettrodomestico.

Peraltro, sotto questo come sotto molti altri riguardi l'America presenta soltanto in forme-limite, nelle quali essi appaiono portati visibilmente all'assurdo, processi in corso anche in altri paesi. In effetti, in genere può dirsi che la possibilità di successo delle ideologie e delle parole d'ordine che al giorno d'oggi determinano quasi per intero la vita politico-sociale deriva unicamente dalla mancanza, nei più, di ogni vera difesa per quel che concerne l'accesso alla parte sub-intellettuale, irrazionale e «fisica» della psiche. Se le soglie di questa zona fossero custodite, perderebbe automaticamente ogni forza la maggior parte dei procedimenti oggi usati su vasta scala dai mestatori politici e sociali per muovere le moltitudini e condurle nell'una o nell'altra direzione senza toglier loro l'illusione che ciò facendo esse seguono unicamente la propria volontà e i propri veri interessi.

Peraltro, in un tale clima spesso si formano correnti collettive quasi autonome aventi un loro substrato sottile e invisibile e un loro potere infettivo. A questa stregua si spiegano alcune conseguenze curiose e inaspettate del conformismo. Vi sono casi di persone che, vivendo in un dato sistema politico-sociale, accettano di inserirvisi pur mantenendo ideali e principî di tipo diverso e perfino opposto. Ebbene, può accadere che ad un dato momento queste persone si trovino a constatare in sé stesse un mutamento di mentalità; ancor più numerosi sono però i casi delle persone dalle quali questo mutamento, pur essendo avvenuto, non viene affatto avvertito.

Ciò può verificarsi anche nel caso di un'adesione ad un sistema politico che a tutta prima era stata puramente esteriore, insincera, opportunistica, dettata da secondi fini o anche da considerazioni tattiche. Anche simili adesioni inseriscono fattualmente la persona in una specie di gorgo psichico collettivo autonomo e se essa non dispone di difese interiori, rafforzate dalla vigilanza e dall'aderenza impersonale ad una idea superiore, è difficile evitare a lungo andare il pericolo dell'infezione. A ciò non si pone mente per la ragione già accennata, ossia perché ci si arresta alla concezione esterioristica delle forze che agiscono in una data società e in un dato clima storico: sfugge la loro dimensione in profondità, la loro dimensione «psichica».

Ha una diretta relazione con ciò la «carica» posseduta da alcune parole o formule e l'azione contaminante che esse esercitano su chi comunque accetta di usarle. Qui però una parte precisa l'ha anche la viltà intellettuale di uomini privi di una vera spina dorsale. L'ambiente che predomina in Italia nel periodo in cui scriviamo queste osservazioni offre, di ciò, esempi precipui. Vi è da riferirsi, essenzialmente, a una terminologia lanciata dalle forze di sinistra, dalla democrazia, dal marxismo e dal comunismo, e accettata dagli altri nel senso fissato da tali forze.

La stessa parola «democrazia» sta, qui, in prima linea. L'infatuazione e la supinità sono giunte a tal punto, che questa parola è divenuta una specie di tabù, viene accettata e ripetuta fino alla nausea. Oggi sembra che si provi una specie di angoscia a non mettere avanti la democrazia e a non dirsi in un qualche modo democratici. E il cedimento è palese quando, invece di rifiutarsi assolutamente e fin da principio al giuoco, come scusa si usa questo o quell'aggettivo parlando di *vera* democrazia, di democrazia *nazionale*, di *sana* democrazia, e via dicendo, senza ricordare il detto di Goethe: «Dagli spiriti che evochi difficilmente ti libererai», e senza accorgersi della contaminazione.

Altre parole feticizzate dello stesso genere, con un uguale potere infettivo coperto, sono «socialismo», «lavoro», «classe lavoratrice», «socialità», «giustizia sociale», «senso della storia», e, sulla linea opposta, «reazione», «oscurantismo», «immobilismo», ecc. Ad un certo momento ci si può accorgere di non avere più il coraggio di prendere posizione contro tali formule; sembra cosa naturale farne un uso il quale, malgrado tutte le riserve mentali che può proporsi di mantenere chi non appartenga proprio al fronte della sovversione mondiale, ne conserva l'essenziale «direzione di efficacia», direzione che è quella fissata dalle ideologie a cui tali parole d'ordine appartengono in proprio e da cui traggono la loro origine e il loro contenuto. Basti dare uno sguardo a ciò che oggi si dice e si scrive anche in ambienti che non si dicono senz'altro di sinistra, che vorrebbero essere di «opposizione», per rendersi conto di quanto ci si presti a questo giuoco insidioso e della inavvertita graduale capitolazione che ne è la conseguenza.

Qui ci limiteremo ad un paio di altre esemplificazioni. Circa la «reazione», non ripeteremo quel che in altra sede abbiamo detto in più di una occasione, circa la sfrontata pretesa di chi vorrebbe far accettare il termine «reazione» come sinonimo di abominio, quasi che mentre gli uni «agiscono» gli altri non dovessero reagire ma porger loro cristianamente l'altra guancia e dir loro: «Bravi, continuate!», e accettare la qualifica di «provocazione» per ogni legittima difesa. Si sa dalla biologia e dalla medicina che quando un tessuto non «reagisce» più ad uno stimolo, esso viene giudicato morto o quasi. Ciò, purtroppo, potrebbe valere come una diagnosi della situazione attuale (2).

(2) Cfr. *Orientamenti* (1950), Edizioni Settimo Sigillo, Roma[4], 1984; *Gli uomini e le rovine*, cit. (N.d.C.).

Sul mito del «lavoro» e del «lavoratore» abbiamo detto anche nelle pagine precedenti. Un particolare caso di stupida acquiescenza è quello di chi accetta che il termine «impegnato» venga accaparrato come designazione di elementi di sinistra. La conseguenza sarebbe che chi non è di sinistra non è «impegnato» come scrittore, intellettuale o uomo d'azione, bensì frivolo, superficiale, indeciso, senza vigore, senza una vera causa da difendere. Sembra che questa logica implicazione sfugga del tutto a coloro che, comunque, accettano l'equazione fra «impegnato» e «di sinistra». Di nuovo, si cede alla corrente. Che sia vero l'opposto, ossia che può essere veramente «impegnato» solamente chi difende quelle idee superiori, quei fini trascendenti che la plebaglia, intellettuale o meno, di sinistra copre di disprezzo e di discredito, qui non vi è bisogno di mettere in rilievo.

Altri casi di cedimento e di vigliaccheria intellettuale sono da rilevare per quel che riguarda il cosidetto «senso della storia», interpretato in chiave di sovversione. Naturalmente, la corrente che ha predominato nella storia ultima è, purtroppo, proprio quella messa in evidenza dagli ambienti progressisti di sinistra, solo che l'interpretazione deve essere diversa. La direzione, il significato, è quello di un franamento, di un graduale collasso di ogni ordinamento superiore e legittimo. Così bisogna distinguere il constatare dal valutare, per quel che riguarda il corso fattuale della storia. Il cedimento intellettuale avviene appunto quando a quel che è si va a riconoscere, si dà, seguendo l'ideologia della sovversione, il carattere di ciò che deve essere, di ciò che è bene che sia, tanto da togliere ogni giustificazione morale ad una reazione. Si sa che l'origine prima di questa deviazione risale allo storicismo hegelianeggiante, con la sua nota identificazione del reale col razionale. Ora, a prescindere dalla misura in cui sia ancora possibile deviare il processo, e nello stesso caso in cui questo processo rivesta un certo carattere di irreversibilità, non è del senso ma del non-senso della storia che si dovrebbe parlare, e ci si dovrebbe assolutamente, categoricamente rifiutare di riconoscere quel feticcio. Purtroppo oggi l'esempio del cedimento viene perfino dall'alto, da quella che secondo alcuni sarebbe la più alta autorità spirituale positiva dell'Occidente, dalla Chiesa cattolica. Proprio la Chiesa, accettando il «senso della storia», cerca di «aggiornarsi», di mettersi al passo, di aprirsi a sinistra. Peraltro, vi sono cattolici i quali hanno affermato che, in fondo, il vero cristianesimo oggi vive ed è operante proprio nei movimenti democratici, marxisti e perfino comunisti, donde l'apparire dei cosidetti «nuovi preti» e, al vertice, la formula del «dialogo» con forze e ideologie che ancor nel *Sillabo* papa Pio IX aveva apertamente stigmatizzato e condannato. Al che il gesuita modernista Teilhard de Chardin ha già preparato la dottrina adatta, in via di essere riabilitata, per servire da cornice: egli ha tradotto più o meno l'idea cristiana di una direzione provvidenziale del corso della storia appunto nei termini di un evoluzionismo progressista lineare, con inclusione di scienza, tecnica e conquiste sociali. Naturalmente si ama dimenticare alcuni temi che furono parte essenziale della concezione cristiana originaria della

storia e dei tempi a venire, concezione per nulla così lineare e a *happy end*: dato che si è parlato della fine dei tempi in termini abbastanza catastrofici, «apocalittici», dell'apparizione di falsi profeti, della venuta dell'Anticristo, dell'ultimo pauroso giudizio, della separazione degli eletti dai dannati in luogo di un riscatto universale dell'uomo terrestrizzato dovuto al «progresso» e al resto: temi, questi del primo cristianesimo, che, peraltro, a parte varie distorsioni e mitologizzazioni, riflettevano in fondo alcuni insegnamenti tradizionali validi.

Non senza relazione col proclamato sacrosanto «senso della storia» s'incontra, sul piano dell'attualità, la formula dell'«immobilismo» accettata supinamente secondo la valenza negativa ad essa associata. Difendere le posizioni, sarebbe «immobilismo», muoversi, naturalmente nel senso di mettersi nella scia dell'avversario, di assecondarne l'azione, sarebbe la cosa giusta. A parte il suo lato più grossolano, nella sua ultima implicazione cotesta posizione riporta al mito del progresso: quasi che ogni mutamento, già come tale, dovesse significare qualcosa di positivo, un andar veramente avanti, un arricchimento. Bruce Marshall ebbe giustamente a scrivere: «Le cosidette società arretrate [potremmo dire: «immobilistiche»] sono quelle che hanno il buon senso di arrestarsi una volta raggiunta la loro destinazione, mentre le società progressiste sono quelle così cieche da oltrepassarla continuando a correre all'impazzata». In genere, ci si può riportare a quanto abbiamo già detto, a un più alto livello, nel cap. 1: che esista la «stabilità», la quale nulla ha a che fare con l'immobilità, e che ci si debba assolutamente opporre all'identificazione dell'una con l'altra – ciò oggi sembra non venga in mente quasi a nessuno. Nella lotta politica l'«immobilismo» è un'altra bestia nera, associata alla «reazione». Anche presunti uomini della Destra oggi accettano il gergo, paventano l'accusa. Del resto, vi è forse da stupirsi se, come abbiamo detto or ora, la stessa Chiesa ormai «si muove» temendo, se non lo facesse, di venire travolta o scalzata e illudendosi che con la flessibilità e con l'«apertura» questo eventuale destino possa essere allontanato?

Prendiamo un altro caso: il «paternalismo». Anche qui vi è da constatare l'acquiescenza al significato negativo che a tale termine viene dato dalle ideologie sovvertitrici, non ponendo mente a ciò che esso implica: la svalutazione del concetto stesso di una famiglia degna di tale nome. Infatti, così si avvilisce quel che di una simile famiglia è il centro: l'autorità e la funzione naturale e positiva del padre. La premura e la cura del padre, affettuosa sì, ma, se necessario, non disgiunta da severità, il proteggere e il concedere spontaneamente, in base a rapporti personali, con giudizio e con giustizia – tutto ciò viene considerato, nella trasposizione al livello sociale, come cosa deprecabile, insopportabile, lesiva per la dignità delle cosidette «classi lavoratrici». L'obiettivo, qui, è duplice: mentre da un lato si colpisce l'ideale tradizionale della famiglia, dall'altro si attacca tutto ciò che in una società normale potrebbe avere – come, effettivamente, ha avuto – un carattere naturale organico, personalizzato e «umano», in op-

posto ad un piede di guerra e a un regime di «rivendicazioni» le quali dovrebbero finalmente venire chiamate col loro vero nome, col nome di ricatti.

Anche se il dominio a cui esso si riferisce è assai diverso e piuttosto banale, in fatto di acquiescenze a un nuovo linguaggio «a tendenza» si potrebbe accennare, di passata, ad un caso riguardante, questa volta, «rivendicazioni» feminili. Sta diffondendosi, nel paese in cui viviamo, l'uso al maschile di designazioni di cariche e di professioni anche quando si tratta di donne. Così già parecchi non si azzardano più a chiamare «avvocatessa» invece di avvocato una donna che eserciti tale professione, e si comincia a fare lo stesso con «dottore», «ambasciatore», e via dicendo. Di questo passo anche «maestra», «professoressa», «poetessa» sarebbero da mettersi al bando, quasi come lesive per la dignità feminile. Che questa idiozia comporti l'opposto di ciò a cui si mirerebbe, sembra sfuggire alle stesse donne. Infatti, esse non si accorgono che pretendendo l'uso al maschile di dette designazioni non è l'eguaglianza che esse raggiungono (l'eguaglianza, restando donne) ma l'opposto, l'assimilazione all'uomo. Sarebbe diverso ove la lingua italiana avesse un genere neutro, oltre al maschile e al feminile, e quei termini potessero venire usati al neutro, invece che al feminile: solo allora verrebbe dato rilievo a attività e cariche che si contesta siano prerogative maschili. In questa nuova stupida usanza una parte l'ha, però, anche l'influenza che si subisce, da ignoranti, dalla lingua inglese la quale per molte professioni o occupazioni non ha il feminile per cui per specificare si dovrebbe aggiungere un *lady*, o simili, a *doctor*, *secretary*, *barrist*, ecc.; invece la lingua italiana il feminile quasi sempre lo ha (dottoressa, segretaria, avvocatessa, poetessa, ecc.) e non si vede perché non lo si debba usare, se non per una stupida infatuazione democratico-egualitaria.

Qui è da accusare il cedimento e l'acquiescenza del sesso maschile in genere, il quale avrebbe dovuto coprire di ridicolo questo nuovo gergo, non meno di tante altre recenti «acquisizioni». Quanto alle donne che, evidentemente vergognose di essere tali, vogliono che si apporti questa distorsione all'uso linguistico, in una società normale esse dovrebbero venire affidate a quegli specialisti in diaboliche manipolazioni ormoniche affinché, con un congruo trattamento, venissero trasformate in tante esponenti del «terzo sesso» così da andare incontro su tutti i piani alle loro aspirazioni. Però, per essere giusti, è da chiedersi se un simile trattamento non dovrebbe venire applicato anche agli uomini in tutti i casi in cui le acquiescenze esemplificate in quanto precede sono dovute non tanto ad influenze sottili dell'ambiente e a processi inconsci che hanno presa sulla parte sub-intellettuale della psiche dell'uomo comune, quanto e sopratutto all'incapacità di reagire e di dimostrare, con un coraggio morale e con un giudizio lucido e deciso, la vera qualità virile.

2

«Stupidità intelligente» è una espressione coniata da un qualificato esponente del pensiero tradizionale, F. Schuon (dopo che da G. Bernanos era

stata già usata una espressione analoga: l'*intelligence des sots* e un altro francese aveva scritto: «*Le drame de notre temps, c'est que la bêtise se soit mise à penser*»), per caratterizzare la natura di un tipo di intellettualità che è venuto a predominare in ampi settori della cultura moderna e che in Italia è ampiamente rappresentato. Una tale intellettualità prolifica soprattutto in margine al giornalismo – a questa calamità dei nostri tempi – e al saggismo. Uno dei suoi principali centri di diffusione è costituito dalle cosidette «terze pagine» dei grandi quotidiani, esercitandosi prevalentemente nel campo di quella che si usa chiamare la «critica».

La sua caratteristica principale è la mancanza di principî, di interessi superiori, di vero impegno, con una grande preoccupazione, invece, di essere «brillanti» e «originali» e una non meno grande importanza data al «bello scrivere» professionale, a ciò che è forma e non sostanza, e all'*esprit* nel senso frivolo e mondano francese del termine. Pei rappresentanti di questa «intellettualità» la frase brillante e la presa di posizione dialettica e polemica tale da far effetto valgono molto più della verità. Le idee, quando le si usano, per costoro sono un pretesto; l'essenziale è brillare, è sembrare intelligentissimi – allo stesso modo che pel politicante di oggi una ideologia di partito è un semplice mezzo per farsi avanti. Così la «fiera delle vanità», il soggettivismo più deteriore, spesso senz'altro narcisistico, è una componente essenziale di questo fenomeno, e quando coteste cricche di intellettuali prendono anche una tinta mondana (come in «salotti» e in varie associazioni culturali), un simile aspetto viene in particolare evidenza. Non si può dare del tutto torto a chi ha detto che fra tutti i generi di stupidità, la più fastidiosa è quella degli intelligenti. Quando, analizzando sino in fondo, si trova una nullità, sarebbe davvero bene che l'intelligenza non ci fosse. Ma la quistione non si riduce al fastidio che questa genìa procura; vi è da considerare anche la sua nocività, pel fatto che la «stupidità intelligente» soprattutto nell'Italia attuale è organizzatissima, è una specie di massoneria variamente articolata che tiene quasi tutte le posizioni-chiave della pubblicità ovunque esse non siano già presidiate e controllate da elementi di sinistra. I suoi rappresentanti posseggono un particolare fiuto per riconoscere subito chi ha una diversa natura e per ostracizzarlo. Si può addurre un esempio banale, ma caratteristico, del periodo in cui scriviamo. Esiste un gruppo intorno ad una rivista abbastanza diffusa e ben fatta che vorrebbe essere anticonformista e che critica volentieri il regime politico e il costume di oggi. Ma esso ben si è guardato dal cercare contatti con quei pochi autori che potrebbero dargli, se facesse sul serio, una base positiva in fatto di principî e di una visione tradizionale del mondo (3). Questi autori vengono non

(3) La rivista cui ci si riferisce è *Il Borghese*, che sino alla metà degli Anni Settanta fu la più diffusa nell'area della destra giornalistica. A causa della formazione politico-culturale dei suoi direttori e dei suoi principali collaboratori, ignorò però sempre la «destra tradizionale», tra cui ovviamente Julius Evola. L'atteggiamento mutò con l'esplodere

meno ignorati, anzi ostracizzati, di quanto faccia la stampa opposta, appunto perché quel gruppo sente che sono di una diversa stoffa. Ciò fa apparire chiaramente che quel brillante anticonformismo non è che un mezzo per mettersi in mostra e per «brillare» e che tutto resta sul piano del dilettantismo. Del resto, il fondatore di quella rivista, morto qualche anno fa (4), una volta ebbe a dire senza mezzi termini che se oggi esistesse un regime diverso probabilmente cambierebbe bandiera per aver sempre modo di fare dell'«opposizione» – con lo stesso fine, evidentemente, di «brillare» e di dimostrare la propria «intelligenza». Per contro, il gruppo a cui abbiamo accennato si è volentieri aperto ad alcuni elementi che in un primo tempo avevano dimostrato una sensibilità per valori e per idee superiori, ma che poi le hanno accantonate, ed hanno commercializzato certe doti da scrittore che possedevano, tanto che, per la rinuncia ad ogni intransigenza, si sono facilmente adeguati alla linea di questa «stupidità intelligente», la quale può far colpo soltanto sullo sprovveduto e sul provinciale spirituale. L'esempio è peregrino, ma è significativo.

Non occorre puntualizzare che la controparte della «stupidità intelligente» è la quasi costante mancanza di carattere dei suoi rappresentanti. Lo si vede, in particolare, dovunque costoro hanno avuto esperienze politiche negli anni trascorsi, nel precedente periodo: l'opportunismo e il camaleontismo sono loro ricorrenti caratteristiche quando essi, fascisti ieri per comodo, oggi ostentano un antifascismo, mentre dovrebbero almeno avere il pudore di tacere, di non toccare simili argomenti.

Abbiamo accennato che la «critica» è una delle principali province della stupidità intelligente nella quale prosperano le varietà più perniciose di essa. E qui, come vedremo, ci si può riconnettere, in un certo modo, a quanto abbiamo detto al principio di questo capitolo sulla parte che oggi ha la soggiacenza a suggestioni molteplici dell'ambiente. Il discorso, a dire il vero, porterebbe alquanto lontano. In genere, si dovrebbe accusare nella «critica» uno dei flagelli della cultura moderna, flagello che ha preso forma nella civiltà borghese parallelamente allo sviluppo della «pubblicistica» e alla commercializzazione della cultura. Fenomeno che oggi ha assunto lo sviluppo di un cancro, la «critica» in ogni civiltà normale, tradizionale, era inesistente, o quasi. In tali civiltà vi erano i creatori, gli artisti, e vi erano coloro che ne giudicavano e apprezzavano direttamente le opere, senza intermediari: i sovrani, i mecenati, il semplice popolo. Invece, ai nostri

anche in Italia della «contestazione studentesca»: ad Evola fu così chiesto di intervenire sull'argomento, pubblicando complessivamente una dozzina di articoli nel 1968-9, alcuni dei quali sono stati ristampati in appendice a *Gli uomini e le rovine*, terza edizione (1972). Poi la sua collaborazione continuò sul mensile *Il Conciliatore*, dopo che questa testata si collegò editorialmente al *Borghese* (N.d.C.).

(4) Ci si riferisce a Leo Longanesi (1905-1957) che fondò la rivista nel 1950 (N.d.C.).

tempi fra pubblico e creatori si è intromesso, come un petulante e presuntuoso parassita, il «critico».

Con ciò non vogliamo dire che ogni giudizio sulle produzioni artistiche debba venire escluso. Riteniamo, tuttavia, che se un giudizio deve esservi, esso dovrebbe venire pronunciato da un punto di vista superiore, da chi sia rivestito dall'autorità conferita da veri principî e da una tradizione: il che vale quanto dire da persone che però al giorno d'oggi sono quasi inesistenti e che, del resto, qualora esistessero, avrebbero ben poca eco. Con buona pace di coloro che difendono la teoria dell'*art pour l'art*, e malgrado l'orrore crociano per ogni giudizio che non verta sulla semplice espressione espressiva rilevabile in una data opera, giudizi del genere sarebbero presi, per ciò stesso, da un livello superiore a quello dell'arte, sarebbero giudizi di valore vertenti su ciò che l'una o l'altra opera può significare nella totalità di una civiltà, non in un dominio a parte, ossia sul piano semplicemente estetico.

Ben lontana da tutto ciò, la «critica» attuale è per ipotesi condannata ad un puro soggettivismo, quindi all'arbitrio. Oggi è spesso lui, il critico, a manipolare i valori sulla linea della «stupidità intelligente», essendo abilissimo nel farli saltar fuori dove non esistono, oppure nel coprirli dove esistono, facendo il buono e il cattivo tempo. Quanto al pubblico, qui è di nuovo rilevabile, in altre forme, quella supinità e suggestionabilità dei nostri contemporanei (divenuti ormai, secondo la fisima democratica, «adulti»), di cui ci siamo occupati nelle pagine precedenti. In effetti, nel campo artistico e intellettuale viene a crearsi una situazione analoga a quella della pubblicità e della propaganda. Nascono dunque nuove fame e nuovi capolavori, con *battages* i quali danno luogo a una voga e a una moda. Pertanto, per un dato pubblico si conferma ciò che è stato giustamente detto per chi in genere segue la moda: si è ridicoli per paura di sembrare ridicoli. Si subisce la suggestione, non si ardisce esprimere apertamente ciò che si pensa e che si sente per tema di essere tacciati da profani e da sprovveduti dopo i verdetti pronunciati su questa o quell'opera dell'arte e della letteratura contemporanea, dai pontefici della «critica», nel campo della quale le eventuali divergenze polemiche nulla cambiano nell'essenziale, servono soltanto da pimento per meglio condire le pietanze ammannite, accrescendo l'interesse.

Questo discorso può valere senz'altro per molti autori che, grazie alla «critica», vanno per la maggiore – premi Nobel e *best-sellers* compresi – la fondamentale insignificanza dei quali apparirebbe evidente solo che si avesse uno spirito libero, che si possedesse qualche punto serio e superiore di riferimento e fin da principio si negasse ogni autorità ai pontefici della «critica». Se, nel vestirsi e nell'acconciarsi, il seguire supinamente e senza discernimento la moda – ciò che ad uno sconosciuto nell'una o nell'altra capitale è venuto in mente di lanciare come moda – è da vedersi una caratteristica essenzialmente feminile, il fenomeno nel dominio artistico e letterario avendo tratti non molto diversi viene a confermarsi, sotto un

ulteriore riguardo, la *forma mentis* che predomina anche in vasti strati del cosidetto pubblico colto contemporaneo, a parte quel che è proprio alla vita corrente e al dominio politico. È, di nuovo, un segno dei tempi.

15. Il mito di Oriente e Occidente e l'«incontro delle religioni»

1

Non occorre avvertire che con queste brevi note non pretendiamo di approfondire un argomento così complesso come quello indicato dal titolo. Si tratterà soltanto di alcune osservazioni su certi aspetti del problema, alle quali daremo un certo sviluppo solo nella seconda parte, per chiarire ancor meglio quanto dicemmo in precedenza sulla religione come una forma spirituale da distinguere da altre forme tradizionali.

Se nel riferirci ad Oriente e Occidente abbiamo usato il termine «mito», questo termine va preso in due sensi, negativo l'uno («mito», come ciò a cui non corrisponde un qualche contenuto reale), almeno parzialmente positivo l'altro («mito», come idea-guida). Naturalmente sono da esaminarsi le relazioni fra Oriente e Occidente come civiltà e come orientamenti spirituali generali. Il problema di tali relazioni ai nostri giorni sembra, però, destinato a perdere sempre più la sua rilevanza. Infatti, qualora s'identifichi l'Occidente con la civiltà moderna, nata essenzialmente in Europa (l'America facendo soltanto da appendice, presentandosi unicamente come lo sviluppo estremo, teratologico, di varî aspetti dell'ultima civiltà europea) (1), unitamente alla visione generale della vita, al costume, agli interessi generali e alle stesse forme politico-sociali che si legano a tale civiltà, è chiaro che con la crescente modernizzazione dell'Oriente le differenze si faranno sempre più piccole, e per l'Oriente, forse si limiteranno a elementi residuali da non considerarsi più come vere forze tradizionali formative generali.

A tale stregua vi è da sorridere se si pensa che ieri si poté parlare di un pericolo orientale per l'Occidente. All'opposto, si sarebbe dovuto parlare del pericolo che l'Occidente rappresentava per l'Oriente, pericolo manifestatosi in pieno soprattutto e proprio nel momento in cui l'Oriente non

(1) Cfr. *Rivolta contro il mondo moderno*, cit., Parte Seconda, § 16 (N.d.C.).

si è emancipato materialmente e politicamente e non ha respinto la tutela occidentale più o meno colonialistica che per subire supinamente la seduzione e l'influenza della civiltà occidentale moderna, facendone propri ottusamente i valori e lo stesso concetto di civiltà, tradendo le proprie tradizioni o mettendole in secondo piano (2). L'unico esempio di un miracoloso equilibrio fra tradizione propria e modernizzazione (occidentalizzazione) esterna, già presentato dal Giappone, ormai appartiene al passato. Dopo la catastrofe della seconda guerra mondiale quell'equilibrio è stato rotto e la piena occidentalizzazione del Giappone democraticizzato è in pieno corso, in tutti i dominî. Gli fa da controparte la Cina comunista, per la velocità incredibile con cui essa ha liquidato un passato millenario. Così se si volesse riparlare di un «pericolo asiatico» esso ormai si riferirebbe unicamente a quello eventuale di masse che, fatte proprie le forme organizzative, le strutture tecniche e industriali e i mezzi di potenza creati dagli Occidentali (e da essi, in ossequio alla «universalità della scienza», messi irresponsabilmente a disposizione di tutti, invece di riservarseli e conservarli come un monopolio di cui si sarebbero dovuti custodire gelosamente i pericolosi segreti), facciano sentire tutto il loro peso nella politica mondiale e sul cosidetto «corso della storia». Ma su questo piano le antitesi qualitative, spirituali, vengono del tutto meno; si avrebbero soltanto bruti rapporti di potenza.

Perciò nella situazione attuale e in quella che si può prognosticare pel prossimo futuro, di un «mito» di Oriente e di Occidente è da parlarsi soltanto nel senso negativo del termine, intendendo cioè per mito una formula cui non corrisponde un contenuto reale. Debbonsi pertanto ritenere superate le considerazioni, del resto già pregiudicate da visibili unilateralezze, svolte a suo tempo da René Guénon nel suo libro *Orient et Occident* e in parte anche in *La crise du monde moderne* (3). Lo stesso vale per la tesi unilaterale della «spiritualità orientale» opposta al «materialismo occidentale», il corollario della quale è che, riferendosi all'Oriente, l'Occidente potrebbe trovare punti di riferimento per una rettificazione e una reintegrazione della propria civiltà. Oramai un tale significato potrebbe averlo soltanto l'Oriente in astratto e un Oriente retrospettivo con riferimento alle forme di sapienza fatteci conoscere dai suoi testi tradizionali, sapienziali, metafisici e di alta ascesi. In Oriente possono esistere alcuni centri in cui questo retaggio viene custodito in modo ancora vivente e autentico. Ma

(2) Vi è anche da rilevare il tentativo di alcuni ambienti «progressisti» orientali di valorizzare in senso marxista, cioè sovvertitore, tradizioni quali il buddhismo (nella Cina comunista) e l'Islam, perché l'uno e l'altro avrebbero propugnato una società senza classi né caste.

(3) Saggi rispettivamente del 1924 e del 1927, tr. it.: *Oriente e Occidente*, Edizioni Studi Tradizionali, Torino, 1965; *La crisi del mondo moderno*, Edizioni Mediterranee, Roma[3], 1972 (N.d.C.).

la forza delle cose ha fatto sì che essi si siano sempre più ritirati e chiusi, che essi non abbiano più nessuna funzione determinante rispetto alle forze storiche predominanti nello sviluppo attuale dell'Oriente. Se poi ci si dovesse riferire a quegli Orientali che si sono presentati negli ultimi tempi in Occidente come esponenti e esportatori della spiritualità orientale più o meno in margine al «neo-spiritualismo», il loro livello intellettuale è, in genere, tale, da provocare soltanto un discredito e da mettere in serio imbarazzo quegli Occidentali che, riferendosi alle origini e alle fonti autentiche, avevano compreso e valorizzato la spiritualità e la metafisica orientali.

D'altra parte le considerazioni svolte dal Guénon nei libri dianzi citati potevano avere una portata soprattutto sul piano di una morfologia delle civiltà; ma su questo piano, in una prospettiva storica, l'antitesi fra Oriente ed Occidente diviene relativa. Ciò che il Guénon aveva in vista era l'Oriente come esempio di una civiltà «tradizionale», ossia di una civiltà in cui tutti gli aspetti principali dell'esistenza hanno un orientamento dall'alto e verso l'alto. Soprattutto l'India, in parte il mondo dell'Islam, di ciò ci hanno offerto un esempio precipuo fino a tempi recenti. Ma è evidente che così i termini del problema o dell'antitesi vengono spostati: parlando di Occidente, s'intende in realtà soltanto l'Occidente moderno, e l'opposizione allora non riguarda più Oriente e Occidente, bensì la civiltà di tipo moderno e quella di tipo tradizionale. Storicamente la civiltà tradizionale non la si può dire né orientale né occidentale. Anche l'Europa medievale del Sacro Romano Impero, l'ecumene medievale europeo, è stato «tradizionale», come lo fu la romanità, già centro di gravità e forza organizzatrice dell'Occidente. Così vi sarebbe stato solo da dire che l'orientamento tradizionale nelle forme di una civiltà globale ha sussistito più a lungo, ed ha presentato espressioni più complete, in Oriente. È possibile, però, che ben presto in Asia tutto si riduca a forme residuali popolari involute e opache, simili a quelle che, del resto, ancor oggi sono rilevabili in qualche zona «sottosviluppata» europea, specie nel Sud, con una religiosità tradizionale mista a superstizioni e con un tenace attaccamento ai costumi di una vita non «modernizzata» e abbastanza primitiva.

Se abbandoniamo il piano della fattualità e dell'attualità, il termine «mito» riferito ad Oriente e Occidente può avere, come accennammo, un secondo senso, in relazione a due idee e a due simboli universali. Su questo più alto piano numerose sono state le esercitazioni condotte su un terreno assai infido per cui l'unilateralezza di molte assunzioni è visibilissima. Il limite di un pensiero deteriore e dilettantesco è costituito da quegli intellettuali che si sono messi ad identificare l'Occidente con la latinità cattolica. Tale è la tesi, ad esempio, di due libri di Henri Massis, *La défense de l'Occident* e *L'Occident et son destin*, libri tali da stupire che siano stati presi in una qualche considerazione. Di rigore, con tale tesi tutta l'Europa non latina e non cattolica non sarebbe «Occidente». In effetti, il Massis, giunge a dire che «il germanesimo e lo slavismo sono le due fonti dove si alimenta tutto ciò che è rivolta contro l'Occidente» e che è al contatto con

essi che «le antiche eresie asiatiche» riprenderebbero vita. A tesi analoghe del Manacorda abbiamo già accennato (cap. 13). Il cattolicesimo permette di usare Roma e la romanità come alibi mistificatorî; non ci si cura affatto di stabilire, anzitutto, le relazioni effettive esistenti fra latinità e romanità; e al cattolicesimo (latino) il suo esser «romano» non impedendo di essere pur sempre cristianesimo, bisognerebbe dimostrare che il cristianesimo sarebbe concepibile senza l'ebraismo, senza il retaggio di una tradizione che nel suo intimo spirito è semita e non occidentale. Che, di fatto, il cristianesimo sia divenuto la religione predominante in Occidente, ciò dice ben poco; rifacendoci alle origini, si sa che esso non avrebbe potuto affermarsi nell'area romana se in essa il terreno non fosse stato già preparato da una asiatizzazione e da un interno disfacimento. D'altra parte anche a prescindere dalle rettificazioni, spesso essenziali, che il cristianesimo ha subìto per potersi affermare in Europa specie dopo l'apparizione dei popoli germanici sulle scene della grande storia del nostro continente, in forme molteplici di compromesso e in instabili amalgame, e anche a non tener conto di tutto ciò che è semplice sovrastruttura, il predominio di fatto non dice nulla circa il problema dei valori.

Una delle tesi meno estremiste per costruire il mito dell'Occidente combina la tradizione ebraico-cristiana con l'elemento romano e col retaggio greco. Tale combinazione è non meno problematica e precaria, imponendosi, ove si voglia pensare con rigore, l'analisi delle componenti. Infine, non si deve dimenticare che il cristianesimo ha ormai cessato di essere ciò che per un abbastanza lungo periodo, di fatto se non dichiaratamente, era stato, ossia la religione portata dall'Europa, dalla razza bianca europea e da essa non di rado usata ai fini di una egemonia, perfino di un colonialismo. Presso l'impressionante sfaldamento che ai nostri giorni ha subìto soprattutto il cattolicesimo, con la pullulante rappresentanza di gente di colore nelle sue più alte gerarchie e col suo pseudo-ecumenismo (sul quale torneremo), si è riaffermato il carattere «universalistico» della credenza cristiana per via del quale era stato dichiarato che questa non faceva distinzione fra le genti, fra il Romano e il Giudeo, fra il Greco e il barbaro, e si indirizzava indiscriminatamente a tutti gli uomini. A tale stregua, non si vede come si possa rivendicare la «occidentalità» del cristianesimo e del cattolicesimo, a meno di pensare che la sua adozione corrisponda ad uno snaturamento occidentalizzante di chi senza essere un Occidentale lo fa proprio convertendosi. Ciò, sempre dato e non concesso che l'effettiva occidentalità del cristianesimo in quanto tale possa venire dottrinalmente dimostrata. Sugli argomenti tratti dal teismo, dal panteismo e dal monismo per fondare l'antitesi Oriente-Occidente parleremo più oltre.

Se poi ci vogliamo riferire alle origini, proprio in relazione a quelle del cristianesimo vi è un'altra considerazione da fare. Volere o non volere, le idee di Oriente e di Occidente hanno implicazioni spaziali, geografiche (a tale stregua, sarebbe meglio parlare, se mai, di Europa e di Asia). Se però come base essenziale si assume non l'articolazione geografica

dei continenti ma quella dei popoli e delle razze, l'antitesi di Oriente e di Occidente, di nuovo, si fa incerta perché allora come punto fondamentale di riferimento si dovrebbe prendere il ciclo complessivo delle civiltà di origine indoeuropea, ciclo che si è esteso sia in Europa sia in una parte dell'Asia, ossia dell'Oriente. In questa visuale l'antitesi da considerare sarebbe diversa, sarebbe quella fra visioni generali del mondo e del sacro, valori etici, forme del diritto e del costume, ecc. a carattere indoeuropeo e altre forme e concezioni a carattere non indoeuropeo, in Asia come in Europa. Seguendo questo criterio si vede quanto sia precaria la definizione del mito dell'Occidente in base alla mescolanza della tradizione ebraico-cristiana con la componente romana e con quella greca, perché la prima è estranea al mondo ideale indoeuropeo nel quale invece rientrano le altre due componenti. Ed ulteriori discrepanze di là dall'opposizione geografica sarebbero facilmente individuabili. Ad esempio, il buddhismo delle origini ebbe un carattere prettamente indoeuropeo, carattere che la radice semita del cristianesimo non ha affatto (4). Così la presa in considerazione dell'elemento razza va a complicare ulteriormente il problema e la definizione del «mito» di Oriente e Occidente.

Di passata, soprattutto come una curiosità, faremo cenno ad una tesi che i difensori dell'Occidente e del cristianesimo potrebbero essere tentati di utilizzare, per la loro causa. La migliore formulazione di essa la si deve ad un noto teologo, Romano Guardini (5). Fa da punto di partenza l'idea che il Cristo come «salvatore» avrebbe spezzato per la prima volta il circolo della natura, avrebbe sciolto l'uomo dal vincolo di essa. Per virtù della redenzione cristica l'uomo si sarebbe emancipato da essa e avrebbe acquistato una superiorità distaccata che sarebbe stata la premessa per conoscere la natura e dominarla – cosa che in uno sviluppo «naturale» dell'umanità, senza il fatto nuovo e irripetibile di quella redenzione non sarebbe stata possibile. Così si giunge niente di meno che a gettare paradossalmente un ponte fra cristianesimo da una parte, mondo della scienza positiva, della natura e tecnica moderna dall'altra, a non vedere fra l'uno e l'altro termine una antitesi ma, in un certo senso, un rapporto di causa ad effetto. È, questo, un esempio tipico delle assurdità nelle quali si va a finire quando invece di mantenere nei suoi limiti di validità, definiti da un «uso interno», il dogma di una particolare credenza, lo si subisce come un'idea fissa che impedisce ogni oggettività e ogni chiarezza di pensiero.

Come premessa, il Guardini ha cercato di opporre alla concezione «ciclica» l'idea della irruzione unica e irripetibile della vera trascendenza nel mondo (con l'incarnazione del «figlio di Dio»). Nello scritto a cui ci

(4) Cfr. J. Evola, *La dottrina del risveglio* (1943), Edizioni Mediterranee, Roma[4], 1995 (N.d.C.).

(5) Cfr. R. Guardini, *Der Heilbringer im Mythos, Offenbarung und Geschichte*, Zürich, 1946.

riferiamo egli non ha potuto non riconoscere che anche il mondo non-cristiano ha conosciuto dei «salvatori», figure divine che indicavano all'uomo la via della rinascita spirituale, ma si sarebbe trattato di figure rientranti esse stesse nella vicenda ciclica della natura la quale conosce nascita e morte, ascesa e discesa e che si ripete nell'uomo e sul piano spirituale. È secondo tale prospettiva che si dovrebbero considerare gli dèi «solari», Osiride, Mithra, Dioniso, Baldur ecc. (si vede quanto sia vicina questa idea alle famigerate interpretazioni a base «agricola», come «spiriti della vegetazione», ecc. di tali divinità). Essi rientrerebbero nel circolo e la liberazione da essi annunciata o attuata sarebbe relativa, sarebbe stata un semplice presentimento di quella assoluta, connessa alla vera-trascendenza, da riferire al Cristo. Al fini di questo *escamotage* il Guardini ha coniato il termine *innerweltlich*, cioè interno al mondo, mondano, opposto a *überweltlich*, sovramondano, per poter collocare nella prima categoria (in quella dell'*innerweltlich*) tutte le forme non-cristiane di «riscatto», di *Erlosüng*. Parla dunque di *innerweltlich Lösungen des Lebens aus der Fessel des Todes*, ossia di un distacco «interno al mondo» della vita dal vincolo della morte (opposto a quello «sovramondano»): concetto, questo, di cui ognuno può riconoscere l'artificiosità e l'inconsistenza. Qui ci limiteremo a rilevare che sia l'Occidente non cristiano, sia l'Oriente hanno conosciuto il «circolo», e in Oriente, specie nell'induismo, in esso sono state fatte rientrare anche varie divinità di tipo subordinato e teistico, «non supreme»: ma di là da questo circolo e proprio in contrapposto ad esso hanno concepito la trascendenza – non vi è nulla di più assoluto, ad esempio, dell'ideale della trascendenza, del decondizionamento dell'essere concepito e realizzato dal buddhismo delle origini, così come anche l'Ellade concepì la revulsione dal «circolo della generazione» o «della necessità», ossia della natura, e l'impulso a portarsi di là da esso (6). Quella del Guardini non è, dunque, che una delle manipolazioni sofistiche apologetiche che fanno vio-

(6) È assai importante tener presente che il simbolismo del circolo ammette due interpretazioni distinte, anzi opposte. Per un lato il circolo può simboleggiare l'irrilevanza della vita, l'eterno vario ricorrere delle stesse situazioni quando si soggiace al vincolo della natura – è così che nell'induismo anche come circolo è stato talvolta presentato il *samsâra*, la corrente delle forme condizionate, del divenire e del perire senza termine – è stata anche data l'imagine di un animale che, legato con una corda ad un palo centrale, gira eternamente intorno ad esso, senza accorgersene. Ma è anche possibile una diversa interpretazione: il circolo come vittoria sul divenire, sullo scorrere indefinito e senza limiti, che viene frenato e riportato all'origine – abbiamo già accennato a questa interpretazione quando abbiamo parlato delle «civiltà dello spazio» (cap. 1). Allora il circolo diviene, come fu detto nel platonismo, l'«imagine mobile dell'eternità», e di contro all'insignificanza del mero fluire e divenire in una direzione lineare e irreversibile esso «eternizza» ogni singolo momento. È quel che liricamente lo stesso Nietzsche presentì quando parlò del «grande meriggio» e del circolo, in ogni momento del quale vi è «l'essere», ciò che trascende il tempo. Per l'ideale della trascendenza assoluta nel buddhismo delle origini cfr. J. Evola, *La dottrina del risveglio*, cit.

lenza alla verità e che non torna certo in onore alla serietà scientifica di un teologo che non è affatto, sotto altri riguardi, il primo venuto.

Tornando all'argomento principale, avente attinenza con l'Occidente, se si vuole caratterizzare il cristianesimo nei termini di una dottrina della trascendenza assolutamente opposta alla «natura» (cosa storicamente non del tutto legittima, perché allora bisognerebbe escludere, ad esempio, il tomismo, con la sua utilizzazione dell'aristotelismo e il suo sforzo di vedere la natura in funzione di un ordine divino e razionale non antitetico a quello sovrannaturale della rivelazione), di rigore a carico di essa bisognerebbe mettere soltanto aspetti deteriori della civiltà occidentale moderna. La revulsione, il distacco violento dalla natura porta alla sconsacrazione di essa, alla distruzione della concezione organica del mondo come cosmos, come un ordine di forme riflettenti significati superiori, «manifestazione visibile dell'invisibile», concezione che era parte essenziale della visione classica d'origine indoeuropea del mondo e che ha anche fatto da fondamento a varie conoscenze di un genere diverso da quelle della scienza profana moderna. La natura, così, è divenuta una realtà distaccata e disanimata, un insieme di semplici «fenomeni» – proprio quelli a cui esclusivamente si applica la scienza moderna e sui quali si esercita il dominio tecnico dell'uomo. E la controparte è una «interiorità» o spiritualità astratta, quella «soggettività», della quale certa filosofia neo-hegeliana della storia ha voluto attribuire la «scoperta» al cristianesimo e mettere in opposizione dialettica con la precedente spiritualità o civiltà antica, che sarebbe stata dell'«oggetto» (altro pezzo nel museo delle divagazioni). In realtà, nel segno di un simile «provvidenziale» dualismo si definisce solo la struttura dell'uomo ultimo scisso che con la sua «soggettività» si muove nel mondo diabolico degli ordigni creati da lui come «sovrano» finendo, di fatto, con l'essere preso da un processo resosi quasi autonomo che lo trascina sempre più oltre. Se mai, solo ciò si può ricavare dalla tesi del Guardini circa il fondamento cristiano della scienza e della tecnica del mondo moderno, cioè dell'Occidente moderno (7).

Del resto, già nella filosofia della storia di Hegel si trova una idea che collima con quella del Guardini e che ricorre, più o meno variata, in molti degli autori che hanno parlato dell'antitesi fra Oriente e Occidente. Secondo Hegel, in Oriente l'esperienza della natura come tale non avrebbe ancora avuto luogo: la natura non viene ancora sentita come realtà, essa è semplicemente *mâyâ*, qualcosa che non ha una esistenza propria; vi è una promiscuità fra spirito e natura, quindi, nell'uomo, una specie di coscienza

(7) Del resto, nel quadro di una polemica contingente estremista, questa deduzione della scienza esterioristica e della tecnica dal carattere precipuo della dottrina cristiana della trascendenza e del suo originario dualismo, avevamo cercato noi stessi di farla, molti anni prima dell'uscita dello scritto citato del Guardini, nel nostro *Imperialismo pagano* (Atanòr, Todi-Roma, 1928).

sognante che non può ancora dirsi vera autocoscienza (fase dell'«in-sé» o mero «essere» dello Spirito Assoluto nella storia universale). Per giungere all'autocoscienza sarebbe stata necessaria la contrapposizione dell'Io alla natura. Vi è poi chi, in aggiunta, ha parlato della nostalgia per un mondo spirituale perduto, per quello dell'Uno-Tutto, di cui si soffre già l'oscuramento (donde il senso della *mâyâ*, come illusione ingannatrice), col tema di un ritrarsi dal mondo, della pura informe liberazione ascetica. Vedremo fra poco che cosa si può raccogliere da tale tesi. Di passata, qui accenneremo che alla teoria della «coscienza sognante» orientale e della vera personalità autocosciente e libera che non sarebbe stata conosciuta in Oriente, vi è chi ha aggiunto la fisima cristiana suprematistica, cercando di farla valere perfino in campo iniziatico. Solo per esemplificare, perché altrimenti fantasticherie del genere non meriterebbero nemmeno di venire menzionate, accenneremo che Rudolf Steiner, creatore dell'«antroposofia», che è una varietà del teosofismo contemporaneo, è giunto ad affermare che una iniziazione veramente cosciente l'Oriente non l'avrebbe mai conosciuta, che essa si è resa possibile, con carattere di «iniziazione moderna» e «individuale», soltanto dopo l'avvento del Cristo il quale, incarnandosi, facendosi uomo, avrebbe rivelato «l'Io», ignoto alla coscienza sognante orientale.

A parte queste stupidaggini, il motivo di fondo riaffiora anche nelle tesi di coloro che attribuiscono all'Oriente la pura spiritualità, all'Occidente la conoscenza concreta della natura, e auspicano, per un *happy end*, una futura sintesi dell'una e dell'altra non rendendosi conto che tale sintesi, nell'unica forma concepibile, era stata già realizzata nel quadro della visione del mondo di ogni civiltà «tradizionale». Diciamo «nell'unica forma concepibile», perché altrimenti quella sintesi è una pura fisima, la cosidetta conoscenza concreta della natura, ossia quella propria alla scienza positiva profana occidentale, presupponendo una precisa filosofia e visione del mondo, un preciso orientamento intellettuale e metodologico in un sistema a suo modo chiuso, nel quale la vera spiritualità farebbe solamente da guastafeste, da elemento profondamente perturbatore, ove le si concedesse una qualsiasi attenzione. Ad un mondo che mantiene rigidamente il carattere di un non-Io, di una realtà esterna di cui si possono solo percepire i «fenomeni» quali sono colti dai sensi fisici e dai prolungamenti di essi (cioè dagli strumenti scientifici) e che si cerca unicamente di tradurre in formule algebriche comode e in leggi aventi un semplice carattere statistico – tale è il mondo della scienza moderna – la «spiritualità» non può venire aggiunta in nessuna «sintesi», essa può soltanto venire sovrapposta come qualcosa di scisso e di più o meno irrealistico: proprio come secondo ciò che si può osservare in certi scienziati e, in genere, in quegli Occidentali moderni che non sono proprio atei e che fanno coesistere con una conoscenza assolutamente sconsacrata e profana a finalità essenzialmente pratiche, il mondo della fede e della devozione proprio alla semplice religione o un qualche vago spiritualismo.

Quanto alla «coscienza sognante» orientale e al mondo come *mâyâ*, bisogna mettere ben in evidenza che riferimenti del genere possono riguardare, al massimo, un settore parziale dell'India, non l'Oriente in genere. Per l'India, infatti, può entrare in quistione esclusivamente il Vedânta nelle sue forme estremistiche e «illusionistiche» (con la dottrina di Nagârjuna da esse influenzata), del resto esse stesse solo imperfettamente comprese dagli autori dianzi citati. Nei *Veda*, che è la tradizione delle origini indoarie, non si ha nulla di simile, non si può parlare di una coscienza che «ignora la natura», si ha invece una glorificazione innica e evocatoria delle forze divine in atto nell'universo. Il Sâmkhya, altra corrente della spiritualità indù, afferma un netto dualismo, quello dello spirito, *purusha*, concepito in una distaccata sovranità e opposto alla «natura» come principio maschile a principio feminile, con temi che riecheggiano talvolta l'aristotelismo. Vi è inoltre da ricordare il tantrismo speculativo, altra corrente indù, che ha in proprio una metafisica basata sul «Brahman attivo», sulla «potenza», Shakti. Ciò, per l'India. Ma l'Oriente non comincia e finisce con l'India (nella stessa varietà delle sue forme spirituali ora accennata); vi rientrano parimenti l'Iran, l'antica religione del quale ha avuto un carattere essenzialmente attivo e combattivo, la Cina, la cui tradizione metafisica è incentrata nella nozione del Tao, che è quella di una «trascendenza immanente» (8) senza sfumature sognanti ed evasionistiche, il Giappone, con una religiosità associata ad uno Spirito parimenti attivo e realizzatore, e via dicendo, fino ai residui di tradizioni di origine iperborea reperibili, sia pure in forme mùtile e oscurate, nell'Asia centrale e centro-settentrionale. Questa effettiva, molteplice varietà di forme fa saltare in aria il mito tendenzioso dell'Oriente cui abbiamo accennato («coscienza sognante», evasionismo panteistico e simili); così coloro che lo hanno formulato hanno proceduto con una unilateratezza dovuta ad una inverosimile ignoranza – ove non si dovesse piuttosto supporre l'effetto di una specie di scotoma spirituale, il quale non fa vedere ciò che non si vuole vedere perché altrimenti l'impulso irrazionale di cui si è succubi verrebbe bloccato.

Si deve dunque chiudere in negativo questa analisi della consistenza del mito di Oriente e Occidente, svolta anche a prescindere dagli orientamenti che, di fatto, stanno predominando sempre di più in un Oriente in rapida modernizzazione?

Uno dei temi che alcuni hanno cercato di far valere in questo contesto riguarda la dualità azione-contemplazione. Lo stesso Guénon vi si è riferito. L'Oriente starebbe prevalentemente nel segno della contemplazione, l'Occidente nel segno dell'azione. Anche questa tesi è, in parte, unilaterale

(8) Su ciò: *Il Libro del Principio e della sua azione di Lao-tze*, a cura di J. Evola, Edizioni Mediterranee. Roma[2], 1971 (ora in: *Tao-tê-ching*, a cura di J. Evola, Edizioni Mediterranee, Roma, 1997 – N.d.C.).

perché, come abbiamo ricordato or ora, l'Oriente abbraccia anche la civiltà iranica e quella giapponese, entrambe orientate essenzialmente nel senso dell'azione, mentre, se si insistesse a caratterizzare l'Occidente col cristianesimo, nessuno può contestare la preeminenza che negli aspetti migliori di questa religione la vita contemplativa ha avuto sulla vita attiva. Vi è anche un curioso detto, di cui non ci è riuscito di accertare l'origine: *Ex Oriente lux, ex Occidente dux*. Esso riporterebbe, in parte, allo stesso ordine di idee; forse il riferimento va a Roma o al Sacro Romano Impero medievale (Dante evocò appunto la figura del DVX) secondo la sua funzione ordinatrice universale con un netto risalto dato all'azione e ad una tradizione guerriera (9). Ma anche qui s'impongono delle riserve perché si dovrebbe tener presente che l'idea imperiale è attestata nello stesso Oriente, ad esempio nell'Iran e nella Cina, ed anche l'India, sebbene essa non lo abbia realizzato storicamente, conobbe l'ideale del *Cakravartî*, del Sovrano Universale. Ciò nondimeno forse questo contesto è l'unico che può suggerire una base, sia pure relativa, per distinguere due orientamenti fondamentali.

Possiamo prendere le mosse da quella visione del mondo alla quale si sono riferiti coloro che hanno attribuito all'Oriente una coscienza sognante e un impulso all'evasione, alla fuga dal mondo. Abbiamo già rilevato che a tale riguardo non è affatto il caso di parlare di tutto l'Oriente, ma al massimo di una delle correnti spirituali dell'India, a quella del monismo vedântino, rappresentato soprattutto da Shamkara. L'essenza di tale dottrina è che il Brahman, il Principio, che è tutto e «senza un secondo», è immutabile, immobile, esso non agisce, non ha determinazioni (Nirgûna-Brahman) e tale resta anche nella manifestazione, nello sviluppo dell'universo, il quale, rispetto a lui, è «rigorosamente nullo», è una «modificazione» che in nessuna guisa lo altera. Nel Brahman, eterna presenza, sono comprese tutte le possibilità: la manifestazione non è che un fatto accidentale che ne attualizza alcune. Ma esse, in quanto determinazioni particolari, di rigore rappresentano una negazione della perfetta totalità del Principio (è la stessa veduta espressa dal noto assioma del monismo di Spinoza: *omnis determinatio negatio est*). Peraltro, lo stesso passaggio dalla potenza all'atto di queste possibilità, che dà origine all'universo, non sarebbe da considerarsi come uno sviluppo o movimento che in quanto lo si consideri dall'esterno, dal lato della manifestazione: altrimenti non può parlarsi né di movimento né di sviluppo. Dunque solo dal punto di vista dell'uomo, chiuso dentro la manifestazione, questa, in tutti i suoi processi, le sue determinazioni e le sue trasformazioni, può sembrare reale; metafisi-

(9) Una nostra conoscenza ha ironicamente modificato il detto *Ex Oriente lux, ex Occidente dux*, in *Occidente crux*, per le calamità che l'Occidente (come mondo moderno) ha apportato all'Oriente. Quanto all'*Ex Oriente lux*, la formula è valida fino ad un certo punto se si retrocede nei tempi, le civiltà indo-europee d'Oriente essendo state create da ondate di popoli d'origine occidentale e nord-occidentale, ossia *ex Occidente*.

camente, ciò è una illusione, è *mâyâ*, è l'effetto di una ignoranza primordiale, *avidyâ* – come, secondo un paragone classico di Shamkara, si scambia per una serpe un pezzo di corda che si vede per terra. Pertanto questa sapienza propone di sottrarsi all'illusione del mondo riconoscendo che tutto è Brahman, il Brahman immutabile che non conosce dualità ed è privo di attributi.

Tutto questo sistema presenta i caratteri di una «filosofia di Dio», ossia di una visione *sub specie aeternitatis* che sarebbe plausibile e senza difetto soltanto dal punto di vista dello stesso Principio, del Brahman, non già da quello dell'uomo nella misura in cui l'uomo non faccia senz'altro tutt'uno col Brahman. Altrimenti si affacciano subito gravi incongruenze. In primo luogo, si parla dell'universo come di ciò che deriva dallo sviluppo, dal passaggio all'atto di alcune possibilità contenute nel Principio. Ma, nel contempo, si afferma che nel Principio tutte le possibilità sono già *ab aeterno* in atto, che in lui il possibile (la possibilità) e il reale fanno tutt'uno, senza intervallo. Allora una stessa cosa (ciò a cui corrisponde l'universo) sarebbe, ad un tempo e nello stesso rapporto, in potenza e in atto: di sviluppo, anzi perfino di manifestazione, non potrebbe parlarsi in alcun modo perché tale concetto implica, come punto di partenza, una possibilità in quanto tale, ossia qualcosa che ancora non è in atto: ma nel Principio, secondo cotesta veduta, tutto è già in atto.

L'argomento, che però da un punto di vista esterno da quello di chi come un essere finito si trova chiuso nella manifestazione, lo sviluppo, il processo di manifestazione, presentano una parvenza di realtà, non regge, data la premessa monistica. Esso avrebbe una consistenza soltanto se si ammettesse, come fanno le religioni creazionistiche, che l'uomo è un essere staccato dal Principio, proiettato misteriosamente *per iatum* fuori di lui con una esistenza propria il quale come tale può considerare dall'esterno, secondo un punto di vista relativo e illusorio, il processo del mondo, cioè il mondo come un processo reale. Ma ciò contradice assolutamente la dottrina della non-dualità, della «Identità Suprema», propria a tutta la metafisica indù e specialmente al Vedânta, secondo il quale fra l'Io quale *âtmâ* (l'Io nella sua dimensione trascendente) e il Brahman non vi è differenza alcuna, e al difuori del Brahman non vi è nulla. Così si sarebbe costretti a pensare che lo stesso Principio nell'uomo, quale *âtmâ* dell'uomo, soggiace ad una illusione, alla *mâyâ*, il che equivarrebbe, in un modo o nell'altro, a riintrodurre una dualità, in un modo misterioso e assurdo, nel Principio.

Se poi si abbandonasse il punto di vista dell'assoluta non-dualità, la situazione risulterebbe peggiorata. Se si afferma che soltanto il Nirgûna Brahman, ossia il Principio assolutamente privo di attributi e di determinazioni, da non concepire nemmeno come «causa», è reale, e il resto è mera apparenza, illusione, irrealtà, errore – *mâyâ* –, che pertanto il finito (cioè l'essere determinato, ogni essere vivente) e l'assoluto stanno fra loro come due termini contradittori, senza un legame possibile dell'uno con l'altro, è da chiedersi che cosa è praticamente colui che fa questa affermazione,

se è lo stesso Brahman ovvero se è l'essere finito che si trova nel regno della *mâyâ*. Nel secondo caso, cioè fino a quando si ha in vista un Io che non può senz'altro identificarsi con l'Uno nudo, senza forma, anzi con ciò che sta di là dall'essere e dal non-essere (tale essendo il supremo punto di riferimento di tale metafisica), sarà *mâyâ* – illusione, chimera e errore – non soltanto lui stesso ma anche tutto ciò che egli afferma, quindi anche l'asserzione, che reale è unicamente il Nirgûna Brahman e che il resto è pura illusione – vale a dire la stessa dottrina del Vedânta in questa forma estremista e «illusionistica». È interessante notare che una critica del genere non è stata fatta da una qualche sottile filosofia profana moderna ma nella stessa India: la si può trovare in un trattato d'indirizzo tantrico, nei *Tantratattva* di Shiva Chandra, di cui A. Avalon ha curato anche, nel 1914, una traduzione in inglese (10).

Tutte queste difficoltà sono dovute essenzialmente al fatto che ad esperienze a carattere sovrarazionale si è voluto dare una espressione concettuale in un sistema filosofico presentato senza riserve come universalmente valido. Tale sistema è pregiudicato da una concezione statica del Principio. Non si vede perché la «manifestazione», pel fatto che essa ovviamente non esaurisce le infinite possibilità del Principio, debba venire considerata come qualcosa di illusorio e di negativo, come una negazione. L'idea che ogni determinazione (quindi tutto ciò che ha forma, che è individuato, incluso dunque l'uomo preso non come puro *âtmâ* ma nella sua concretezza) è negazione può applicarsi soltanto ad una sostanza immobile e ad una infinità malamente intesa, e qualora non si trattasse di una autodeterminazione bensì di una determinazione subìta. Come in più occasioni l'abbiamo rilevato, essa è assurda se ci si riferisce al Principio inteso anche come una *potestas*, ossia come capacità di essere incondizionatamente quel che vuole essere. L'assoluto vero non può avere, come un minerale o una pianta, una sua «natura» a cui è astretto (e tale di rigore sarebbe la stessa infinità se intesa come qualcosa di fatale, come qualcosa di fronte alla quale si è passivi, che non può che essere sé stessa). Egli è ciò che vuol essere, e ciò che vuol essere rispecchia senz'altro l'assoluto, l'infinito. La manifestazione, quindi anche tutto ciò che è forma, determinazione, individuazione, cosmos, non sarebbe allora una contradizione dell'infinito, illusione e parvenza, *mâyâ*, ma proprio ciò che in fondo il termine «manifestazione» vuol dire, ossia l'atto in cui una suprema libera *potestas* afferma sé stessa. E l'azione non avrebbe un carattere puramente illusorio (secondo il Vedânta estremista, se il Principio dicesse: «Io creo, io agisco, io sono causa», soggiacerebbe ad una illusione, tutto ciò rientrando nel dominio della *mâyâ*), ma sarebbe senz'altro reale, sarebbe anzi

(10) Ulteriori sviluppi di questa critica in J. Evola, *Lo yoga della potenza*, cit.

proprio l'elemento che collega l'incondizionato (come causa) col condizionato (come effetto).

Potrebbe sembrare che con ciò ci siamo abbandonati ad una digressione filosofica allontanandoci dal nostro tema principale, dal mito di Oriente e di Occidente. Ma già l'accenno fatto or ora riguardante l'azione, indica che questo diverso modo di intendere il Principio comporta un diverso giudizio sul significato di azione e contemplazione. In base al nostro inquadramento, si possono effettivamente definire due orientamenti spirituali essenziali. Per chiarimento, prendiamo l'imagine di raggi proiettati da un centro – è un modo possibile di raffigurare la manifestazione. Il raggio che procede e avanza è il processo e il divenire del mondo. Collocando l'Io, la persona umana, su questo raggio o identificandolo con esso, due orientamenti sono possibili: guardare indietro o guardare avanti, avanzare o retrocedere, aderire al processo irradiante o, con una revulsione, tendere ad un ritorno, al riassorbimento nel Principio. Il secondo orientamento è quello «evasionista» e di una contemplazione unilaterale. Vi si connettono, in genere, una visione pessimista del mondo, l'angoscia dell'esistenza, l'idea che la vita è fatta di dolore e di oscurità, che ci si trova quaggiù come conseguenza di una colpa o di un oscuro destino, e si anela al riscatto, alla liberazione. Il clima prevalente nel misticismo religioso è proprio questo. L'interpretazione psicanalitica, secondo la quale il fondo dell'orientamento mistico sarebbe il ricordo e la nostalgia dell'esistenza prenatale dentro al grembo materno, nel calore del quale si era sicuri e protetti, con l'impulso a tornarvi e a perdervisi, è naturalmente uno scherzo, ma se si traspone tale idea sul piano giusto essa ha un certo contenuto di verità: l'aspirazione suprema è il riassorbimento nell'infinito indeterminato precosmico, nel senza-forma di prima della manifestazione.

Quanto all'altro orientamento, a quello per cui si afferma e si mantiene la direzione in avanti del raggio, esso evidentemente ha un valore positivo nella sola misura in cui sia conservato il contatto con l'origine, col centro d'irradiazione, ossia nella sola misura in cui pur non ritraendosi dal mondo, pur nella *presenza* nel mondo e sulla via dell'azione, si abbia la consapevolezza della dimensione della trascendenza in sé e essa faccia da centro. Altrimenti si avrebbe un movimento che si perde nell'indeterminato – per usare una imagine buddhista: come una freccia scagliata nella notte. Con questa precisa riserva, un tale orientamento ha una sua validità metafisica e si può dire che, come l'altro orientamento è definito dall'ideale esclusivo della *liberazione*, questo è caratterizzato dall'ideale della *libertà*. L'azione qui trova una giustificazione, se si vuole, in un giusto equilibrio con una contemplazione che non è improntata da un *pathos* evasionistico, ma che deve intendersi come un mezzo per tener presente e ravvivare il contatto con l'origine.

Ebbene, se malgrado la complessa varietà degli elementi da considerare vogliamo costruire un mito dell'Oriente e un mito dell'Occidente, possiamo riferirci proprio a questa dualità di orientamenti: avanzare e retrocedere nel

processo della manifestazione; libertà e liberazione; affermazione della forma in funzione del potere che vi si manifesta liberamente e che la determina, e insofferenza per essa, negazione di essa; prevalenza dell'azione nei termini ora chiariti e prevalenza di una contemplazione staccata dal mondo. Naturalmente, questo è uno schema più che generale; così varî dati fattuali e storici (ne abbiamo già indicati alcuni) possono non accordarsi con esso. Ad esempio, gli aspetti di una visione pessimistica della vita presentati dall'orfismo e in parte dallo stesso platonismo, rientranti, l'uno e l'altro, nell'area occidentale, secondo il nostro schema starebbero, di rigore, sotto il segno dell'«Oriente»; il che varrebbe poi senz'altro pel cristianesimo delle origini con la sua concezione della vita quaggiù come quella in una valle di lacrime, con la sua teoria del peccato originale, con l'anelito alla redenzione e con l'attesa di un Regno che non è di questo mondo. Innegabili e prevalenti sono, però, gli aspetti del mondo classico precristiano e indoeuropeo occidentale che si rifanno al «mito dell'Occidente», come pure è evidente che a questo vanno connesse tutte le influenze che hanno reagito sul cristianesimo originario, specie nel ciclo del Medioevo romano-germanico, rettificandolo e dandogli forme spesso assai divergenti dallo spirito iniziale di questa credenza.

Che, in genere, l'Occidente stia sotto il segno dell'azione, è cosa abbastanza ovvia. Ma portando lo sguardo ai tempi più recenti ci si trova di fronte ad una forma degenerativa dell'orientamento e del mito ora accennati. Se la base del «mondo moderno», sinonimo fino ad ieri di Occidente, è stata certamente l'azione, si tratta, tuttavia, di un'azione dissociatasi e autonomizzatasi; per usare l'imagine dianzi proposta, è come se il raggio nel suo procedere avesse perduto a poco a poco ogni contatto con l'origine, o, con una imagine diversa, come se un movimento fosse andato fuori orbita, fosse partito lungo la tangente tanto da non aver più un centro e da vibrarsi nell'illimitato. Da qui, appunto, la concezione lineare e storicistica del tempo propria all'Occidente ultimo, coi miti dell'evoluzione e del progresso indefinito: moto rettilineo che va sempre più oltre, senza un limite, in una accelerazione che ricorda quella propria ai corpi che cadono: moto, che metafisicamente significa una fuga perché non è più da una immobile trascendenza che esso prende inizio, ma è portato da una specie di febbre o di vertigine. Da qui, l'angoscia che di tempo in tempo prende l'Occidentale moderno, presso a tutte le sue «conquiste».

Se non si deve chiudere in negativo la nostra analisi, è secondo lo schema morfologico da noi sommariamente tracciato che si potrebbe definire il mito dell'Oriente, quello dell'Occidente e le forme degenerative del secondo mito, corrispondenti al mito centrale del mondo moderno.

2

In margine al secondo Concilio Vaticano si è diffusa quella che qualcuno ha chiamato l'«euforia ecumenica». Si pensa che, parallelamente ai cedimenti verificatisi dottrinalmente nel cattolicesimo sotto Giovanni XXIII

e Paolo VI – due papi che forse sono stati i più nefasti in tutta la storia ultima della tradizione apostolica – anche l'esclusivismo di Roma stia venendo meno, che ci si avvii verso rapporti di comprensione e di «dialogo» fra le religioni, che anche sul piano spirituale si proceda verso quella unificazione che starebbe realizzandosi materialmente fra i popoli della Terra: «abbraccio unitario degli uomini di tutti i continenti e di tutte le fedi, cristiani o no».

Ora, i presupposti sono tali che quando si venisse davvero a tanto, ci si troverebbe di fronte solamente ad un fenomeno regressivo. In questo preteso ecumenismo non può che riflettersi sul piano spirituale il carattere dell'unificazione che si vuole ravvisare sul piano temporale e materiale nell'epoca attuale. È una contraffazione della vera unificazione, perché una vera unificazione si può realizzare unicamente al vertice, non alla base, e solo in un quadro organico. Oggi nel campo politico e sociale sono ravvisabili esclusivamente spunti di una informe unità democratica derivante da un appiattimento e da uno sfaldamento, non dall'integrazione in un principio superiore. E se i due papi dianzi nominati sono giunti a salutare e quasi a benedire nell'ONU, in questa organizzazione bastarda e promiscua dei popoli democraticizzati affiancati da quelli comunisticizzati, una forma iniziale prefigurante la futura auspicata unità dell'umanità, sul corrispondente orientamento da attendersi, come controparte, sul piano spirituale non dovrebbero esservi dubbi.

Politicamente, non può esservi unità vera che in una struttura la quale, in un modo o nell'altro, riproduca quella del Sacro Romano Impero medievale: un insieme di unità politiche particolari saldamente organizzate e differenziate al disopra delle quali vige un principio supernazionale, spirituale e trascendente di autorità, per una unificazione dall'alto. Non diversa era anche la dottrina del *De Monarchia* di Dante, che conserva un perenne valore normativo di là da quanto può esser stato proprio a un non riesumabile passato. Corrispondentemente, sul piano delle religioni può aver valore solamente l'unità trascendente, realizzata dall'alto: l'unità che può risultare dal riconoscimento della Tradizione Una esistente di là dalle sue varie forme particolari e storiche, dei contenuti metafisici costanti che si presentano secondo diverse vesti – quasi nella traduzione di diverse «lingue» – nelle diverse religioni e tradizioni sacre del mondo. Il presupposto imprescindibile, qui, è dunque l'assunzione «esoterica» di ciò che si presenta secondo l'opaca e talvolta perfino contrastante varietà delle forme exoteriche, esteriori e storiche delle religioni e delle tradizioni. L'incontro, pertanto, potrà avvenire unicamente al vertice, al livello di *élites* capaci d'intendere la dimensione interna e trascendente delle corrispondenti tradizioni, in funzione della quale l'unità risulterebbe da sé e «dialoghi» potrebbero svolgersi senza disturbare i limiti propri ad ognuna di esse al livello della «base» e della dottrina esterna.

Ma nelle recenti iniziative riformistiche che han suscitato l'«euforia ecumenica» non vi è assolutamente nulla di simile. Si tratta essenzialmente di una mera tolleranza rinunciataria. Viene riconosciuto vagamente che

anche i non-cattolici non si trovano proprio nell'errore e non sono destinati irrimediabilmente alla dannazione (secondo l'antico assioma: *extra ecclesiam nulla salus*). Si invita il cristiano a considerare e a rispettare i dogmi delle altre tradizioni come «fatti», raccomandando di dare risalto non tanto ad essi quanto a quei comuni principî di carattere morale e sociale che possono avvicinare e affratellare gli uomini. Ciò significa far cadere l'accento sulla parte inferiore e quasi diremmo «profana» di ogni religione o tradizione – non su ciò che in esse indirizza l'uomo verso l'alto, verso la trascendenza, bensì su ciò che nelle sovrastrutture religiose può venire utilizzato per ordinare e frenare la vita secolare, come potrebbe farlo anche un sistema morale a carattere semplicemente sociale e razionale. In altre parole, non si dà risalto all'essenziale, bensì all'accessorio, perché in ogni religione degna di questo nome la morale ha avuto una giustificazione unicamente in funzione di quel fine superiore, trascendente. D'altra parte invitare a considerare il contenuto dottrinale precipuo di ogni religione empiricamente, come un mero «fatto», ossia come qualcosa che è quello che è, significa rinunciare *a priori* a capire, è un autentico agnosticismo, l'opposto dell'atteggiamento che può condurre a quel piano essenziale, soltanto sul quale può venire scoperta e fatta valere la vera superiore unità. Così non vi è nulla che in queste velleità di «incontro» e in questa propensione ad una tolleranza interconfessionale possa presentare spiritualmente un interesse. Se si dovesse davvero procedere in questa direzione, vi sarebbe soltanto da registrare un nuovo contributo al livellamento, allo sfaldamento e alla «democrazia», che stanno affermandosi in vaste aree del pianeta su tutti i piani (l'unico piccolo neo essendo l'eventualità di una bella guerra atomica), con obnubilamento dei veri valori e di tutto ciò che ha forma, che è organico e qualitativo.

È singolare che accanto a queste nuove tendenze, ad un livello più alto persista l'atteggiamento opposto, quello di una intransigenza settaria, la quale, mentre usa anch'essa la formula dell'«incontro delle religioni», in realtà riprende i temi polemici e esclusivistici in precedenza accennati. A tale riguardo non sarà inutile soffermarci un poco su un caso specifico, su quello delle tesi affermate dallo scrittore svizzero Jacques Albert Cuttat nel suo libro intitolato appunto *La Rencontre des Religions* uscito a Parigi nel 1957, oltre che in varî saggi e conferenze, come *Asiens Incognito im europäischen Geistesleben* e *Vergeistigungstechnik und Umgestaltung in Christus*. La considerazione di coteste tesi ha una importanza anche da un punto di vista speciale. Il Cuttat aveva già aderito alla corrente tradizionalista francese facente capo a René Guénon (sotto lo pseudonimo di Jean Thamar aveva scritto anche varî articoli nella rivista di tale gruppo, *Études Traditionnelles*) e si era acquistato una certa cultura specializzata studiando l'esicasmo, ossia il misticismo ad orientamento greco-ortodosso, e il sufismo islamico. Il suo successivo ritorno alle tesi del cristianesimo settario ha un carattere polemico particolare, esso è caratterizzato da una antitesi non solamente alle tradizioni orientali ma anche e soprattutto a

ciò che in genere è metafisica tradizionale e via iniziatica. È così che le sue idee non hanno mancato di esercitare una certa attrazione su alcuni che sul sentiero del tradizionalismo si sono fermati a metà strada o hanno fatto addirittura marcia indietro sentendo il bisogno di qualche alibi pel loro fallimento o per la loro non-qualificazione.

Le precedenti esperienze hanno messo il Cuttat in grado di raccogliere, in fatto di storia delle religioni, conoscenze più vaste e serie di quelle del Massis, del Guardini e degli altri apologeti militanti; ma questo più robusto armamentario è da lui usato per affermare una non diversa tesi, per denunciare il presunto pericolo orientale, per una difesa esclusivista della religione devozionale di tipo teistico e per un tentativo di assicurarle la superiorità rispetto ad ogni diversa forma di spiritualità. Si tratta, perciò, di tutto l'opposto di quanto potrebbe far pensare la formula usata «incontro delle religioni». L'apporto positivo del Cuttat consiste piuttosto – come vedremo – nel suo approfondire e fondare l'inconciliabilità, l'impossibilità di incontro, di orientamenti spirituali divergenti. Usiamo appositamente l'espressione «orientamenti spirituali» anziché «religioni». Infatti, come subito risulterà chiaro, i peggiori equivoci del Cuttat derivano dall'includere arbitrariamente nell'unica categoria «religione» forme spirituali che non appartengono allo stesso livello. E noi abbiamo ragione di chiederci, a questo riguardo, se il Cuttat non sia in malafede, cioè se pei fini della sua causa non faccia come se ignorasse ciò che nelle sue precedenti esperienze aveva conosciuto nei termini più precisi, circa le differenze morfologiche essenziali esistenti fra pensiero religioso e pensiero metafisico, fra esoterismo e exoterismo, fra «metafisica» e semplice fede, differenze da noi già tratteggiate nel cap 11. Queste categorie vengono, dal Cuttat, confuse e distorte, allo scopo di esaltare l'originalità e la superiorità della religione venuta a predominare in Occidente, presa nei suoi aspetti più limitati ed esteriori. È una ulteriore ragione, questa, per una precisa messa al punto.

Nell'esaminare i rapporti fra Oriente e Occidente il Cuttat espone una serie di antitesi che in parte sono reali, ma che dovrebbero essere semplicemente l'oggetto di una considerazione morfologica e esistenziale, con esclusione di qualsiasi giudizio di valore, perché, come si è detto, non si tratta di termini che si possano mettere sullo stesso piano, che ammettano un comune criterio di misura. Il problema viene posto nei seguenti termini.

Da una parte vi sarebbe un «emisfero spirituale» comprendente ebrei, cristiani e mussulmani nel quale l'Assoluto viene concepito come una persona. Ad esso si contrappone un altro emisfero spirituale comprendente il buddhismo, l'induismo, il taoismo, il confucianesimo e lo shintoismo, nel quale nella sua realtà ultima e trascendente il Principio è impersonale, ed è personale soltanto nei suoi aspetti relativi o nella sua manifestazione. Il più elaborato armamentario del Cuttat si palesa nel fatto che egli non usa, come molti suoi colleghi, la designazione dispregiativa e arbitraria di «panteismo» (= tutto è Dio) per l'Oriente; egli ammette che «anche l'Oriente

non ignora la trascendenza divina e non deifica affatto la natura come tale. Si tratta, in realtà, di un *panteismo* (= tutto è Dio) il quale invece di sfociare nel Dio personale, come fa il monoteismo, culmina in ciò che Rudolf Otto ha chiamato il *teopantismo* (= Dio è tutto, egli è la sola realtà)». Ancor più precisa è questa affermazione, corrispondente alla pura verità: «Non è che le ascesi extra-cristiane ignorino, come si è preteso, la trascendenza e la personalità divina; tuttavia esse considerano la seconda come un aspetto «non supremo» della prima, aspetto destinato, in definitiva, ad annullarsi come tale nel punto in cui la conoscenza si eleverà fino alla non-dualità del Principio».

Ma allora non si tratta più della presenza o della non-presenza della concezione del Dio come persona, bensì del rango che questa concezione ha in un dato sistema. E l'alternativa appare essere quella fra sistemi che ammettono un Assoluto non-personale o superpersonale (un super-Dio, se così si può dire) e sistemi che ignorano, escludono o negano questa dimensione veramente trascendente del Principio. Però, porre in questi termini la quistione significa già risolverla, in un senso del tutto opposto a quello del Cuttat.

Prima di spiegare perché sia così, occorre rilevare che intanto il Cuttat può rapportare l'antitesi fra questi due diversi sistemi ad Oriente e ad Occidente in quanto egli considera come non essenziali, straniere e alteratrici, dottrine egualmente presenti nelle tradizioni da lui incluse nell'«emisfero spirituale non orientale» – ebraismo, cristianesimo e islamismo. (Non ci soffermeremo, qui, sulla poca legittimità di considerare come non-orientali l'ebraismo e l'islamismo). Infatti, l'ebraismo ha conosciuto la Kabbala, l'islamismo il sufismo e, quanto a tradizioni antiche, il neoplatonismo e varie tradizioni mistèriche sono state egualmente caratterizzate dal riconoscimento della dimensione del Principio che trascende il Dio personale teistico. Quanto al cristianesimo, fermo restando quanto abbiamo detto a più riprese sul carattere essenziale di tale credenza, si può rilevare che sia nelle origini (soprattutto nella patristica greca, in Dionigi l'Areopagita, in Ireneo, in Sinesio e in qualche altro), sia in alcuni mistici o teologi che in parte si sono avvicinati a quella che potremmo chiamare la «via secca» (Scoto Eriugena, Meister Eckhart, Ruysbroek, Taulero), si è affacciato qua e là questo superiore, metafisico punto di riferimento. Dato che non ignora tutto ciò, il Cuttat ricorre ad un singolare espediente: con una specie di sentenza senza appello egli dichiara che qui si tratta dell'intrusione o dell'interferenza di una corrente estranea nella spiritualità dell'«emisfero occidentale» e si mette a parlare di una «Asia presente in incognito» che egli, con uno zelo da Sant'Uffizio, si dà a smascherare e a denunciare non solo nelle dottrine teologiche e nei mistici di cui si è detto, ma perfino in tutta una serie di pensatori occidentali fino a Kant, a Schopenhauer, a Hegel e agli esistenzialisti, per isolare quel che secondo lui sarebbe puramente «occidentale» ma che, a questa stregua, come vedremo, si riduce a qualcosa di assai scarno e svuotato.

La verità è invece che a tale riguardo, ancora una volta, è assurdo usare le categorie geografico-culturali di «Oriente» e di «Occidente». Non si tratta di interferenze estranee in un dato sistema, bensì di un esoterismo che anche in Occidente si è affermato, sia pure sporadicamente, di là dall'exoterismo (ossia dalle forme più esteriori della corrispondente tradizione); di una gnosi e di una «metafisica» che si sono innalzate di là dal dominio della semplice fede e del teismo. Perciò, come dicevamo, non si tratta nemmeno di una «religione» che s'incontra o non s'incontra con un'altra ad uno stesso livello, bensì di categorie o mondi spirituali effettivamente diversi. Più precisamente, si tratta della differenza esistente morfologicamente fra sistemi che oltre la «religione» conoscono un insegnamento metafisico e sistemi che invece cominciano e finiscono sul piano della religione devozionale. Il Cuttat ha messo ogni impegno per restringere *tutta* la tradizione dell'«emisfero occidentale» ad un sistema del secondo tipo: cosa tanto arbitraria quanto unilaterale. Comunque, pel riconoscimento, che egli è stato costretto a fare, dell'esistenza di una metafisica orientale ben lontana da ogni «panteismo», egli si trova in una posizione insostenibile quando cerca di presentare le cose così che esse tornino a vantaggio del teismo.

Si sarebbe coerenti se si affermasse che un Principio impersonale di là da quello personale è inconcepibile e se si qualificasse come una illusione e una aberrazione ogni dottrina che lo abbia per base. Ma se così non si fa, se si ammette la concepibilità, di là dal Dio teistico, di una realtà superiore e anteriore alla divinità concepita ad imagine della figura umana e con sentimenti umani, è veramente assurdo voler rivendicare al teismo una preminenza. Così il Cuttat è costretto a ricorrere a semplici giuochi verbali per dare una parvenza di consistenza al suo tentativo d'invertire le parti. Di fatto, quando egli non segue coloro che liquidano disinvoltamente tutta la spiritualità non-cristiana col termine di «mistica naturalistica» o «panteistica», quando egli invece parla, nei riguardi dell'«Oriente», di «una divinità impersonale che, sì, è ontologica o metafisica, ma non sovrannaturale» (mentre sarebbe sovrannaturale la divinità teistica), egli distorce il senso delle parole perché secondo il suo senso letterale il termine «metafisico» (da *physis* = natura) vuol dire «sovrannaturale», «metacosmico». E poiché il Cuttat ha dovuto riconoscere che l'«Oriente» sa di un principio metacosmico, egli conia un termine nuovo e bizzarro, «transmetacosmico» pel Dio teistico credendo che questo assurdo espediente verbale basti per dare una qualche base alla sua tesi della superiorità della teologia teistica.

Secondo il Cuttat, nel segno del principio «transmetacosmico» si inaugurerebbe un genere superiore di relazioni, non ontologiche ma personali e «veramente spirituali», ignorate dall'«Oriente», fra l'uomo e il Principio. Anche qui egli dimostra una abilità non comune nel cambiare le carte in tavola, nel senso che egli dà l'illusione di aver tenuto conto di tutto ciò che si riferisce alla spiritualità «orientale», ma solo per assegnarle

una posizione inferiore, subordinata. Qui si entra nel campo delle esperienze interiori. Vi è chi ha caratterizzato la via «orientale» come un movimento centripeto, di distacco della mente dal mondo esteriore e fenomenico e di convergenza interiorizzante verso l'Io più profondo, o Sé divino (sarebbe l'*Âtmâ* upanishadico). Il Cuttat si affretta a utilizzare questa idea. Per lui, tale sarebbe «il gesto primordiale dell'Oriente». Ma con ciò si sarebbe percorsa soltanto la metà della via. Giunto al centro di sé, l'uomo dovrebbe riconoscere la «trascendenza verticale» e dovrebbe seguire un movimento verso il Dio-persona che è «irraggiungibile trascendenza», sovrastante ogni interiorità, anche l'interiorità più profonda e distaccata dal mondo. Per il che, entrerebbero in quistione unicamente le categorie «morali» cristiane o di tipo cristiano, non più quelle ontologiche «orientali»: la categoria della relazione di un «io» con un «Tu» divino, della persona umana con la persona divina, l'amore o la *communio* sovrannaturale, la fiducia nella redenzione operata dal Cristo (con il che – si noti – cadrebbero però fuori dall'«emisfero spirituale» non orientale l'ebraismo e l'islamismo, i quali non riconoscono affatto tale redenzione), la fede, l'umiltà, il «tremendo stupore» come risposta dell'uomo al Dio che «vuole donarglisi» e che dal Dio è infuso nella creatura per rivelarlesi come colui che è al disopra di lei, e via dicendo. La conclusione, tratta con grande disinvoltura, è: «Gli Orientali non hanno scoperto esplicitamente che l'interiorità estrema dello spirito culmina nella trascendenza estrema del Creatore». In altri termini: ciò che è proprio all'«Oriente» si ridurrebbe a una semplice fase preparatoria, solamente di là dalla quale si manifesterebbe la vera sovrannaturalità.

Tutto questo è un confondere volutamente le cose ai fini della propria causa. Il Cuttat fa come se non sapesse ciò che egli invece sa perché, anche se non direttamente dalle tradizioni corrispondenti, almeno dalle chiare esposizioni del loro vero senso fatte dal gruppo tradizionalista al quale aveva fatto parte, conosce quale sia la vera struttura della via nelle dottrine «metafisiche». In esse, sono considerate tutte e due le direzioni, le quali vengono rapportate l'una al simbolismo del centro, l'altra a quello dell'asse. Il primo movimento è appunto verso l'interno, col quale viene raggiunto il nucleo più profondo e originario del proprio essere, staccandosi da ogni «natura». Il Sé come centro non è però affatto il punto di arrivo; è, a sua volta, un punto di partenza per la realizzazione «verticale» di stati trascendenti e superindividuali dell'essere, disposti sull'«asse dell'universo», simboleggiati in vario modo a seconda delle diverse tradizioni, e sboccanti nell'Incondizionato (il Principio sovraordinato alla divinità teistica). Tutto ciò era stato ben visto da ogni insegnamento metafisico completo, e così stando le cose il carattere distintivo della veduta difesa dal Cuttat e da lui attribuita alla «superiore» spiritualità «occidentale» consiste soltanto nel concepire una *frattura* fra le due fasi, una specie di sincope: la via veramente realizzatrice si arresta al centro; l'essere non s'innalza trasformandosi di là dal centro, lungo la direzione verticale; quasi arrestato da una

impotenza o da una angoscia fondamentale egli oggettivizza tutti gli altri stati nella forma di una persona trascendente, del Dio teistico, del Dio-persona irraggiungibile, passando dal piano della realizzazione metafisica e intellettuale a quello della sentimentalità, dell'amore, della devozione e di tutto il resto, cioè dando nuova vita a tutti quei moti semplicemente umani e, in fondo, socialmente e emotivamente condizionati (il Cuttat parla proprio di rapporti analoghi a quelli fra amico e amico, fra sposo e sposa, fra padre e figlio) che il processo preliminare di catarsi e di distacco avrebbe dovuto bruciare senza residuo. Certo, anche la via metafisica ammette che fra la realizzazione concentrica e quella verticale ascendente vi è una discontinuità, uno iato: ma proprio la capacità di superarla attivamente senza scartare e trasformandosi è il crisma del vero adeptato. Questo è il punto fondamentale.

Anche qui le concessioni che il Cuttat è costretto a fare nei confronti della via metafisica «orientale» già in partenza pregiudicano irrimediabilmente la tesi che egli vuol difendere, per la causa dell'«Occidente». Egli ammette che quella via è caratterizzata dalla spersonalizzazione, dal superamento della persona, dal raggiungimento di un Io nudo preconcettuale, pre-affettivo e prevolitivo. Come è mai possibile, allora, riferire ad una fase più alta un tipo di relazioni dove tutto ciò che è non pure «personale» ma addirittura sentimentale, emotivo e «morale» ha la parte decisiva? I rapporti di amore – di amore anche mistico – non implicano forse di già il limite della «persona»? E, d'altra parte, come si può accusare seriamente qualcosa di «soggettivo» e di «individualistico» in uno spirito giunto, grazie ad una catarsi intellettuale o di altro genere, sino alla condizione di quella nudità spersonalizzata che abbiamo or ora accennato?

Abbiamo detto che la via «orientale» (in realtà, è da dirsi in genere la via dell'alta iniziazione) non ha ignorato la «trascendenza verticale» ma l'ha concepita come un compito realizzativo. Per rendere tangibile tutta l'assurdità di voler indicare come un «più» ciò che deriva non da una realizzazione trascenditrice ma da un arresto dell'essere *all'inizio* della direzione verticale, col conseguente riemergere e agire di complessi sub-intellettuali, si cerchi d'immaginarsi uno yoghi o un *siddha* che si mette a piangere (mentre nella mistica teistica la «grazia delle lacrime» viene spesso indicata come uno dei più alti segni della perfezione di un santo), un Buddha – uno «svegliato» – che si mette a pregare e a invocare, uno *shenjên* o «uomo trascendente» taoista o un adepto Zen, che ripete formule sul genere di quelle dell'esicasmo greco-ortodosso: «Gesù Cristo, figlio di Dio, abbi pietà di me!», e così via. Più che qualsiasi dialettica, l'impossibilità d'immaginarsi cose del genere indica l'assurdità delle vedute del Cuttat e il livello a cui esse effettivamente appartengono.

In ultima analisi, il merito di questo autore è unicamente – come già accennammo – di aver pensato sino in fondo ciò che comporta una posizione puramente religiosa aliena di ogni metafisica. Così egli finisce col dover negare perfino il valore di quel movimento di realizzazione «verso

il centro di sé» che egli aveva ammesso come la prima fase di un processo completo. Egli trova pericolosa l'idea, che «Dio si unisce solamente a degli dèi» (è un detto di San Simeone, ma è anche una concezione classica e pitagorica); la *theôsis*, la divinificazione preliminare sarebbe, in fondo, superflua, anzi pericolosa, perché «noi siamo già redenti nel Cristo» (ancora una volta, allora bisognerebbe escludere l'islamismo e l'ebraismo) e vi sarebbe solo da mantenersi in una aderenza umile e credente al nostro Redentore. Il Cuttat scrive testualmente: «Il fatto di non volerci elevare verso Dio partendo dalla nostra natura decaduta non è forse un voler imporre a Dio più di quanto ci si chieda? Non è proprio a quella natura, non è ai malati, ai diseredati, ai peccatori e perfino ai morti che il Cristo rivolge direttamente il suo gesto redentore? Forse che egli mette qualche altra condizione *sine qua non* alla sua promessa più alta, oltre quella di abbandonarci senza riserve, così come egli ci trova, *con* le nostre tare, alla onnipotenza della sua misericordia essenzialmente gratuita e immeritata?». «Credere che noi non possiamo raggiungerlo e unirci a lui che *dopo* aver lavato tutte le nostre piaghe, non significa condizionare noi il nostro abbandono, rifiutargli la nostra assoluta fiducia, dubitare che *lui solo* è l'autore della nostra redenzione deificante?». Così si rinuncia perfino al tentativo d'includere, sia pure solamente come una fase preparatoria e subordinata, ciò che era stato riconosciuto valido nella via realizzatrice e ascetica «orientale» (ridotta a ben poca cosa) e si finisce più o meno nella dottrina calvinista – estremo limite della direzione semplicemente religiosa – del rigetto delle opere, e della fede come unico strumento di una eventuale salvazione.

Anche a questo riguardo il Cuttat per non essere costretto a passare sotto silenzio fatti che egli ben conosce, ma che distruggerebbero le sue tesi, s'ingegna a cambiar le carte in tavola. In effetti, anche l'Oriente ha conosciuto un tipo umano che può sposare le anzidette vedute: è il *bhâkta*, il tipo devozionale, ed anche l'Oriente ha conosciuto una corrispondente via, il *bahkti-mârga*, avente in proprio più o meno le stesse categorie dianzi indicate e come punto di riferimento una divinità personale. Vi sono però due cose da rilevare. La prima è che in India il *bhâkta* viene rapportato, esistenzialmente, ad un tipo di uomo che, per essere caratterizzato dalla cosidetta qualità *rajas*, è gerarchicamente inferiore al tipo che segue la via della pura conoscenza metafisica, caratterizzato dalla superiore qualità *sattva* (si tratta, qui, della dottrina dei tre *gûna*, delle forze che imprimono alle cose e agli esseri le loro caratteristiche specifiche) (11). In secondo luogo, storicamente l'apparire della corrente bhâktica, sia in India che altrove, è un fenomeno relativamente recente; per meglio dire, è recente il suo predominare e il suo venire in risalto altrimenti che come l'orienta-

(11) Cfr. *Lo yoga della potenza*, cit., cap. 4 (N.d.C.).

mento proprio alle forme più popolari e promiscue di culto. Di fronte a ciò, il Cuttat capovolge di nuovo le cose aiutandosi ora con la concezione «occidentale» del tempo.

Egli parla dell'opposizione che esiste, nei riguardi del tempo, fra la visione creazionistica ebraico-cristiana da cui deriverebbe l'idea dello sviluppo storico lineare nei termini, più o meno, di un progresso (è, anche, quello dal «peccato» alla «redenzione» e da questa alla «consumazione dei tempi»), e la concezione «orientale» del mondo come emanazione immutabile e come puro simbolo e imagine perpetua di una realtà metacosmica e atemporale, concezione che esclude l'idea della storia e dà luogo alla dottrina dei cicli. Di ciò abbiamo già parlato, questa è anche la veduta di Romano Guardini; in genere molti storici delle religioni, fra essi Mircea Eliade, convengono nel riconoscere il contributo specifico dato dal cristianesimo al concetto del tempo come «storia». Da parte nostra, non faremo presente che se la seconda concezione, quella «ciclica» e non «lineare», non è propria al cristianesimo (sebbene si affacci nell'Antico Testamento, nell'*Ecclesiaste*), essa però fu conosciuta anche da varie dottrine dell'antichità occidentale e mediterranea. Infatti, se facessimo presente questo, il Cuttat si affretterebbe a dire che si tratta di una «interferenza dell'Asia» o di un'«Asia in incognito» insinuatasi nell'«emisfero spirituale occidentale». Nemmeno ci riferiremo a ciò che Celso, con distaccata ironia, rilevò a questo riguardo, ossia che solo perché sanno unicamente di un frammento di un particolare ciclo i cristiani e gli ebrei parlano di «storia» e di «fine del mondo», drammatizzando la seconda, scambiando un episodio ricorrente in ogni ciclo col tutto. Ma senza puntare così in alto, non riferendosi ai grandi ricorsi, ma considerando soltanto l'arco in cui è compresa l'attuale umanità e i tempi generalmente noti vi è da opporre alla concezione «evolutiva» lineare (sia pure con un fondo provvidenziale o escatologico) la concezione involutiva della storia, opposizione corrispondente alla pura realtà, a prescindere dall'una o dall'altra apertura atemporale metafisica lungo la «storia». E questa è senz'altro l'opposizione fra una fisima e la verità, del che – della realtà di un decorso regressivo – in Occidente più d'uno sta avendo ormai una precisa sensazione d'insieme.

Ora, mettendo mano proprio alla concezione storico-evoluzionistica il Cuttat pensa di superare elegantemente la difficoltà inerente all'accennato carattere tardivo dell'apparire in Oriente della dottrina della *bhâkti* (cioè dell'atteggiamento teistico-devozionale) dicendo che in ciò si deve vedere il progresso inerente ad uno stadio evolutivo superiore: è cosa che rientrerebbe nel piano di una «economia divina» la quale ha gratificato perfino l'Oriente, in un secondo momento, di una verità e di una via analoghe a quelle rivelate dal cristianesimo, il dio del *bhâkti-mârga*, del sentiero della devozione, essendo una forma coperta, non ancora del tutto consapevole, proprio del dio della «rivelazione monoteistica». Potremmo dire: è «il Cristo in incognito».

La verità è, invece, che l'apparire tardivo della dottrina devozionale in Oriente è uno degli aspetti di un processo regressivo (cade infatti in pieno nel periodo chiamato l'«età oscura», *kali-yuga*), esso è da mettersi in relazione storica con l'oscurarsi di dottrine originariamente metafisiche e alla popolarizzazione di queste dottrine. Ciò è visibilissimo sia nel buddhismo che nel taoismo; solo quando l'uno e l'altro si popolarizzarono, quando si aprirono sempre più alle masse, solo allora in essi presero forma le caratteristiche di tutto ciò che è semplice religione: il rimettersi agli dèi per ottenere la salvazione, la trasformazione in «persone divine» di principî metafisici astratti o di grandi maestri spirituali, il bisogno di un aiuto spirituale esterno più di ogni altra cosa, la fede, la devozione, il culto e le cerimonie collettive. Solamente se è da dirsi «provvidenziale» il venire a compromessi con l'umano, spesso creando delle illusioni, solamente allora i processi che anche in varie tradizioni orientali hanno condotto regressivamente a tanto (il caso più tipico è l'amidismo) allineandosi morfologicamente col cristianesimo sono da considerarsi provvidenziali. È, questo, un episodio di quel generale movimento involutivo dell'umanità (prima occidentale, poi anche orientale) che oggi può venire disconosciuto soltanto da chi chiude gli occhi per non vedere, perché si fa palese ogni giorno di più. Il fatto della relativa contemporaneità del devozionalismo «occidentale» col diffondersi del bhâktismo, dell'amidismo, del taoismo religioso e via dicendo – questa coincidenza può essere sfuggita, come dice il Cuttat, tanto agli orientalisti e ai missionari occidentali quanto agli Orientali interessati all'Occidente cristiano: essa, tuttavia, è evidente, però il suo vero senso è, rigorosamente, quello da noi or ora indicato (12).

A denunciare tutte le manipolazioni del Cuttat non si finirebbe più. Così non ci fermeremo ad indicare in che modo egli tratti l'Islam, invertendo anche qui lo stato di fatto: perché proprio l'Islam, col sufismo (dottrina che giunge perfino a riconoscere nell'uomo la condizione in cui il Principio prende coscienza di sé, e che professa la dottrina dell'Identità Suprema), ci offre un esempio chiaro ed eloquente di un sistema che pur comprendendo un dominio religioso a base rigorosamente teistica, riconosce una verità e una via realizzativa più alte, l'elemento emozionale e devozionale, l'amore e il resto perdendo (come nel buddhismo autentico, in quello delle

(12) Come in altra sede abbiamo già indicato, il carattere precipuo del cristianesimo, religione tipica dell'«età oscura», è stato di essere una teoria *disperata* della salvazione, concepibile solamente tenendo presente la situazione esistenziale appunto dell'«età oscura», ossia quella di una certa umanità ridottasi a tanto che solamente l'abbandono assoluto, l'attesa anelante della grazia e del riscatto, la fiducia nella misericordia divina fanno sperare ai più il superamento della morte e della dannazione. Se ci si tiene, è unicamente in questi termini che può venire chiarita la ragion d'essere in un piano «provvidenziale» del carattere di una credenza, come quella cristiana.

(Cfr. *Rivolta contro il mondo moderno*, cit., Parte Seconda, cap. 10 – N.d.C.).

origini) ogni significato «morale» e ogni valore intrinseco e acquistando solo quello di una delle tante tecniche (come, del resto, ne è il caso per lo stesso bhâktismo, per la «devozione» orientale, se inteso rettamente nel suo luogo proprio).

In conclusione, il contributo positivo del Cuttat è quello già accennato: l'aver delimitato rigorosamente e coerentemente quel che è proprio ad una dottrina puramente religiosa esclusivistica di fronte ad una dottrina metafisica, l'«Oriente» e l'«Occidente» passando, in fondo, in seconda linea. Le antitesi che egli indica, dal punto di vista della prima sono effettivamente reali: da un lato categorie morali (cioè soggettive), dall'altro categorie ontologiche; da un lato l'ideale della divinificazione o sacralizzazione, dall'altro quello della semplice santificazione; da un lato il tema del peccato, dall'altro quello dell'errore e la teoria dell'«ignoranza» metafisica (cap. 11); da un lato la redenzione o la salvazione, dall'altro la Grande Liberazione e il risveglio spirituale; da un lato tecniche oggettive di alta ascesi e di preparazione realizzatrice, dall'altro la «risposta» dell'anima che si abbandona al Dio-persona; da un lato la teoria della incarnazione del «figlio di Dio» come un fatto unico e irripetibile che spezza in due parti la storia spirituale del mondo, dall'altro la teoria degli *avatara* e delle manifestazioni divine multiple; da un lato il mondo vissuto come simbolo sacro e trasparenza del metacosmo atemporale, dall'altro il riconoscimento della natura e la *communio* fraterna e amante di tutti gli esseri e di tutte le creature in Dio (come nella mistica della natura di un San Francesco); da un lato la decondizionalizzazione della persona, dall'altro l'accettazione della irrimediabile finitezza creaturale dell'uomo; da un lato il superamento della «storia», dall'altro la valorizzazione escatologica di essa (la quale, una volta secolarizzata, porta alle fantasie occidentali circa il «progresso»). Tutte queste opposizioni sono esatte. Per meglio dire, esse si presentano, in genere, come opposizioni assumendo il punto di vista religioso, caratterizzato dall'assolutizzazione di ciò che è proprio ad un tipo umano inferiore e delle «verità» che ad esso convengono. Dal punto di vista metafisico e tradizionale, si tratta invece di due piani gerarchicamente ordinati.

Lo stato di fatto si presenta, dunque, come l'opposto di quello che il Cuttat ha cercato di presentare quando dice che «i valori cristiano-occidentali includono e completano quelli orientali, e non viceversa». Come, partendo dalle sue strane idee e da tante incomprensioni, si possa pensare che nella nuova presunta «rinascita euroasiatica» (quale è, di grazia?) e nella corrispondente «irresistibile interpenetrazione fra Oriente e Occidente» (?) si possa giungere a qualcosa di positivo e si possa parlare di «incontri», l'«Oriente non servendo all'Occidente per negare, magari involontariamente, i propri valori ma per incitare ad approfondirli concretamente» – questo non lo si può proprio capire, a meno che «approfondire» non debba significare rafforzare in tutto ciò che si presume essere «occidentale» (abbiamo già indicato l'arbitrarietà di questa identificazione) quel che vi è di più esclusivistico, limitato e perfino anòmalo.

Questa conclusione negativa è, del resto, esplicita nelle pagine in cui il Cuttat prende posizione di fronte al «tradizionalismo», ossia alla corrente stessa alla quale in precedenza aveva aderito. Il fondamento del «tradizionalismo» è l'idea, di cui abbiamo già parlato, di una unità trascendente di tutte le religioni (per meglio dire di tutte le grandi tradizioni spirituali, perché noi insistiamo nell'indicare l'opportunità di limitare la designazione di «religione» a certe forme particolari di tali tradizioni). Dal punto di vista tradizionale, queste si presentano come «omologabili», come forme varie, più o meno complete, di una conoscenza unica, di una *sapientia perennis*, promanazioni di una tradizione primordiale atemporale: ogni differenza riguardando il lato contingente, condizionato e caduco, non quello essenziale, di ogni singola grande tradizione storica, e nessuna di queste potendo pretendere, in quanto tale, di rappresentare in monopolio la verità assoluta.

Ebbene, il Cuttat dice testualmente: «Di tutte le religioni, il cristianesimo è la sola [qui, ancora una volta, viene senz'altro dimenticato per istrada il pensiero greco, l'islamismo e quanto altro il Cuttat aveva incluso, per accrescerlo, "nell'emisfero spirituale non orientale" del nostro pianeta] che può essere o la Verità totale o una pretesa delirante. *Tertium non datur*». Un cristianesimo «omologabile» con altre tradizioni non sarebbe che una religione fra le tante, svanirebbe come una pura chimera. Esso o è «imparagonabile», o non è niente. Per il Cuttat, la concordanza universale, la comparabilità, l'equivalenza trascendente delle religioni «non sono una costante religiosa ma un aspetto *delle sole tradizioni extra-monoteistiche*»; pel credente «occidentale» ammettere che la propria religione possa venire considerata secondo tale prospettiva, divenendo «equivalente alle altre di fronte a Dio», significherebbe rinnegare la propria fede. Dal punto di vista ebraico-cristiano – egli aggiunge – l'unica posizione possibile di fronte ad altre correnti spirituali non è quella della «omologazione», bensì quella della «conversione» degli aderenti a queste ultime. Ciò equivale a liquidare definitivamente la formula degli «incontri» delle religioni (a voler indulgere in questo modo assai improprio di esprimersi) e a dar prova di una completa mancanza del senso dei limiti: si pretende di far valere in assoluto, in una visuale universale oggettiva, idee che fanno semplicemente parte del bagaglio di una particolare religione, che al difuori di essa, ossia a parte un loro «uso interno», divengono una «pretesa delirante», proprio come dice il Cuttat (13): al quale non viene in mente di chiedersi se, per

(13) Analoghe a quelle del Cuttat sono le tesi difese da R.C. Zaehner nel libro *Mysticism, Sacred and Profan* (Oxford, 1937), specie nei capitoli sul teismo e il monismo. Lo Zaehner ha in comune col Cuttat l'avere una preparazione orientalistica; poi egli è passato, come lui, all'apologetica militante teistica e insiste, pei bisogni della sua causa, sull'opposizione fra una mistica che sarebbe veramente «sacra» (quella fondata sul teismo, cioè sul Dio-persona) e un'altra che sarebbe profana, «naturalistica» (quella del monismo

caso, con un tale atteggiamento non si pecchi di quel peccato di orgoglio a cui proprio il cristianesimo, sotto altri riguardi, dà tanto peso.

Con posizioni del genere l'«euforia ecumenica» appare più che compensata e l'un errore – l'una deviazione – fa da controparte all'altro, come un segno assai significativo dei tempi. Accessoriamente, si vede dove vanno a finire certe «difese dell'Occidente», in forme che fanno pensare all'azione di una specie di complesso di angoscia non di fronte all'«Oriente» ma soprattutto di fronte a più vasti orizzonti spirituali. La nostra analisi del caso del Cuttat, fatta non per la intrinseca serietà delle sue idee ma pel loro valore esemplificativo, può dunque aver avuto una ragion d'essere, a completamento di quanto abbiamo già esposto nella prima parte del presente capitolo.

– come il Guardini aveva fabbricato il concetto di una «liberazione che non esce dal mondo», *innerweltlich*), noi invertiremmo la tesi dicendo che, se mai, è «naturalistica», per risentire di categorie puramente umane, ogni spiritualità a base «sociale» e affettiva col rapporto di un «Io» umano con un «Tu» divino, rapporto che nella mistica assume perfino forti tinte erotiche, se, come dice lo Zaehner, l'Io distaccato può superare il suo isolamento e comunicare con Dio solo se l'anima fa sua la parte della donna, «quella di una fanciulla presa da un amore ardente che nulla desidera di più di essere "rapita", "distrutta" e "fusa" con l'amato». A noi sembra che già il *tutoyer* la divinità (il «Tu» divino) sia quasi una impertinenza, una mancanza del senso delle distanze e dell'infinità. Tuttavia è giusta l'osservazione dello Zaehner, dal punto di vista opposto, da quello dell'Unità metafisica, che non si può nemmeno dire che «Dio è amore» e parlare di «unione» perché amore e unione implicano la dualità, e qualcosa che sia l'Uno senza un secondo non può né amare né essere amato, per l'inesistenza del secondo termine. In effetti, come si è detto (cap. 11), sul piano metafisico e non devozionale non si parla né di «unione» né di «amore», bensì di «risveglio», di presa di coscienza della dimensione della trascendenza in sé. Per autori, come lo Zaehner ed altri, il fatto che una divinità non sia definita da attributi «morali», che essa sia di là dal bene e dal male, farebbe di essa una divinità «naturalistica», al disotto del livello spirituale dell'uomo. Vero è invece che dare ad un Dio quegli attributi è solo un umanizzarlo e degradarlo.

16. La gioventù, i *beats* e gli anarchici di Destra

1

Sul problema della nuova generazione e dei «giovani» è stato scritto molto, anzi troppo. Nella maggior parte dei casi l'argomento non merita affatto l'interesse che ad esso è stato dedicato, e l'importanza che talvolta oggi si accorda alla gioventù in genere, con la controparte di una specie di svalutazione di chi «non è giovane», è assurda. Non v'è dubbio che si viva in un'epoca di dissoluzione, così la condizione che tende sempre più a prevalere è quella di colui che è «sradicato», di colui pel quale la «società» non ha più un significato, per cui non lo hanno nemmeno i vincoli che regolavano l'esistenza e che, del resto, per l'epoca che immediatamente ci ha preceduti, e che in varie aree ancora si continua, erano soltanto quelli del mondo e della morale borghesi. Naturalmente, di questa situazione la gioventù ha avuto a risentire e in particolar modo, e sotto questa prospettiva porsi alcuni problemi può essere legittimo. Però bisogna differenziare e considerare innanzi tutto il caso in cui detta situazione la si viva semplicemente, in cui in essa non ci si trovi in virtù di qualche iniziativa attiva del singolo come ne poteva essere stato il caso per gli sparsi individualisti ribelli a fondo intellettuale di ieri.

Una nuova generazione, dunque, subisce semplicemente lo stato di fatto; essa non si pone nessun vero problema del trovarsi, per così dire, slegata fa un uso da dirsi senz'altro stupido. Quando questa gioventù pretende di non essere capita, la sola risposta da darle è che in essa non vi è proprio nulla da capire, e se esistesse un ordine normale si tratterebbe unicamente di metterla a posto per le vie brevi, come si fa coi bambini, quando la sua stupidità diviene fastidiosa, invadente e impertinente. Il presunto anticonformismo di certi atteggiamenti, a prescindere dalla loro banalità, segue, del resto, una specie di voga, di nuova convenzione, per cui è proprio il contrario di una manifestazione di libertà. Per varî fenomeni da noi considerati nelle precedenti pagine parlando ad esempio del gusto pel volgare e di certe nuove forme del costume, ci si può riferire, in buona parte, a cotesta gioventù; vi rientrano i fanatici di entrambi i sessi per gli urlatori,

pei cosidetti «cantautori» epilettici, nel periodo in cui scriviamo pel mario-nettismo collettivo delle *ye-ye-sessions*, per le une o per le altre «incisioni», e simili, coi corrispondenti comportamenti. La mancanza, in costoro, del senso del ridicolo rende impossibile esercitare su essi una qualsiasi influenza, per cui non vi è che da lasciarli a sé stessi e alla loro stupidità, e ritenere che se per caso in tale tipo di giovani si affaccia qualche spunto polemico per quel che riguarda, ad esempio, l'emancipazione sessuale minorile e il senso della famiglia, ciò non ha nessuna rilevanza. Col passare degli anni, con la necessità, pei più, di affrontare i problemi materiali ed economici della vita non v'è dubbio che tale gioventù, divenuta adulta, si adatterà alle *routines* professionali, produttive e sociali di un mondo come l'attuale, con il che, peraltro, passerà semplicemente da una forma ad un'altra forma di nullità. Nessun problema degno di questo nome viene a porsi.

Questo tipo di «gioventù» definita dalla sola età (perché di certe possibili caratteristiche di una giovinezza in un senso anche interiore, spirituale, qui non è affatto il caso di parlare) (1) soprattutto in Italia è fortemente rappresentato. La Germania occidentale ci presenta un fenomeno alquanto diverso: le forme stupide e sfaldate or ora accennate sono assai meno diffuse; la nuova generazione sembra aver accettato tranquillamente il fatto di una esistenza nella quale non ci si debbono porre problemi, di una vita di cui non ci si deve chiedere il senso o il fine; pensa soltanto ad usare gli agi e le facilità che il nuovo sviluppo della Germania ha procurato. Qui si può parlare del tipo del giovane «senza problemi» che eventualmente ha lasciato dietro di sé molte convenzioni e ha acquistato nuove libertà, senza crearsi conflitti, sul piano di questa fattualità bidimensionale alla quale ogni interesse superiore, ogni interesse per miti, discipline, idee-forza è estraneo.

Probabilmente per la Germania si tratta soltanto di una fase di transizione perché se si porta lo sguardo su nazioni dove si è andati più avanti sulla stessa direzione, dove il clima di una «società del benessere» è quasi perfetto, dove l'esistenza è sicura e tutto è razionalmente ordinato – ci si può riferire in particolare alla Danimarca, alla Svezia e in parte alla Norvegia – alla fine, di tempo in tempo, reazioni si sono manifestate in violente e inaspettate esplosioni. Di esse, è stata protagonista soprattutto la gioventù. In tal caso il fenomeno è già interessante e può valere portarvi l'attenzione.

2

Per coglierne le forme più tipiche forse occorre riferirsi, però, all'America, in parte anche all'Inghilterra. In America sono già venuti in evi-

(1) Cfr. J. Evola, *Giovinezza biologica e giovinezza politica*, in *Ricognizioni*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1974 (N.d.C.).

denza su larga scala fenomeni di traumatizzazione spirituale e di rivolta di una nuova generazione. Alludiamo a quella a cui si è dato il nome di *beat generation* e alla quale del resto anche nelle precedenti pagine abbiamo fatto cenno: i *beats* o *beatniks*, in una loro variante chiamati anche *hipsters*. Sono stati gli esponenti di una specie di esistenzialismo anarchico e antisociale a carattere, però, più pratico che intellettuale (a loro parte certe manifestazioni letterarie di scarso rilievo). Nel momento in cui scriviamo il periodo di voga e di fioritura del movimento è già passato, esso è quasi uscito dalla scena o si è sfaldato. Tuttavia mantiene un suo significato perché il fenomeno intimamente connesso con la natura stessa della civiltà ultima; così è da attendersi che fin quando questa civiltà sussisterà, manifestazioni analoghe si ripresenteranno, sia pure in altre forme e con denominazioni diverse. In particolare, la società americana rappresentando più d'ogni altra il limite e la riduzione all'assurdo di tutto l'attuale sistema, le forme *beat* del fenomeno di rivolta hanno rivestito uno speciale carattere paradigmatico e, naturalmente, non sono da mettersi sullo stesso piano di quella gioventù stupida di cui abbiamo parlato poc'anzi avendo in vista soprattutto l'Italia.(2).

Dal nostro punto di vista, esaminare brevemente alcuni problemi in questo contesto ha una ragion d'essere perché condividiamo quel che da alcuni *beats* è stato affermato, ossia che all'opposto di quanto pensano psichiatri, psicanalisti e «assistenti sociali», data una società e una civiltà come le attuali e, specialmente, come quella americana, nel ribelle, in colui che non si adatta, nell'asociale, è in via di principio da vedersi l'uomo sano. In un mondo anormale i valori si capovolgono: colui che appare anormale rispetto all'ambiente esistente è probabile che sia proprio lui «normale», che in lui ancora esista un resto di energia vitale integra, e non seguiamo per nulla coloro che vorrebbero «rieducare» elementi del genere, considerati come dei nevrotici, e «recuperarli» per la «società». Un psicanalista, Robert Linder, ha avuto il coraggio di riconoscerlo. Dal nostro punto di vista l'unica problematica riguarda la definizione di colui che potremmo chiamare l'«anarchico di destra». Vedremo la distanza che separa questo tipo, dall'orientamento problematico proprio, quasi sempre, al nonconformismo dei *beats* e degli *hipsters* (3).

(2) Nel momento in cui scriviamo [1968], cotesta gioventù insulsa e carnevalesca italiana si è qualificata come *beat*, e applica dovunque questo termine. Per problematico che sia stato il movimento *beat* americano, come impegno, non vi è da fare nessun confronto con gli atteggiamenti e le risibili velleità di «protesta» di questi epigoni *beat* italiani.

(3) In quanto segue utilizzeremo in parte il materiale delle testimonianze e dei saggi raccolto nel volume antologico di S. Krim, *The Beats* – i saggi più importanti sono quelli di H. Gold, di McReynold e di N. Podhoretz; si può aggiungere il libro di Norman Mailer, *Advertisements for myself*. Il Mailer è stato anche un portavoce dei *beats* e degli *hipsters*, e sembra che non si sia arrestato alla sola teoria, per essersi messo, ad esempio,

Il punto di partenza, ossia la situazione che determina la rivolta del *beat*, è ovvio. Viene accusato un sistema che pur senza presentare forme politiche «totalitarie» soffoca la vita, colpisce la personalità. Talvolta si fa intervenire l'insicurezza fisica pel futuro, dato che l'esistenza stessa del genere umano sarebbe messa in discussione per le prospettive (esagerate, peraltro, in un senso apocalittico) di una eventuale guerra nucleare; ma soprattutto si sente il pericolo della morte spirituale inerente all'adattamento al sistema vigente e alla forza molteplicemente condizionante («eterocondizionante») di esso. L'America, «paese marcio, proliferante cancro in ogni sua cellula» – «passività (conformismo), ansietà e noia: le sue tre caratteristiche», viene detto. In tale clima viene sentita a vivo appunto la condizione di esseri senza radici, di esser una unità sperduta nella «folla solitaria»: «la società, parola svuotata, priva di significato». I valori tradizionali sono andati perduti, i nuovi miti vengono smascherati e questa «smitizzazione» colpisce tutte le nuove speranze: «libertà, rivoluzione sociale, pace – tutte menzogne ipocrite». «L'alienazione dell'Io come stato abituale» è la minaccia.

Qui, tuttavia, si può già indicare il più importante tratto distintivo rispetto al tipo di un «anarchico di destra»: il *beat* non reagisce e non si ribella partendo dal positivo, ossia avendo una nozione precisa di quello che sarebbe un ordine normale e sensato, tenendosi ben fermo a certi valori fondamentali. Egli reagisce quasi d'istinto, in un confuso modo esistenziale, contro la situazione dominante, quasi come accade in certe forme di reazione biologica. Invece, l'anarchico di destra sa quel che vuole, ha una base per dire «no». Il *beat* non solo, nella sua caotica rivolta, tale base non l'ha, ma vi è anche ragione di sospettare che qualora gliela si indicasse egli probabilmente la respingerebbe. Così, per lui può valere la definizione di «ribelle senza una bandiera» o «senza una causa». Ciò comporta una debolezza fondamentale nel senso che il *beat* e l'*hipster* che tanto temono di venire «eterocondizionati», ossia di venire determinati dall'esterno, in fondo, per altro verso, corrono proprio il pericolo di esserlo perché i loro atteggiamenti sono provocati, nei termini di una semplice reazione, dalla situazione esistente. Se mai, l'impassibilità, il freddo distacco sarebbe un atteggiamento più coerente.

ad accoltellare «gratuitamente» la moglie. Pel clima generale sono utilizzabili i romanzi di Jack Kerouac, *On the Road* e *The Dharma Boom*, a cui si può aggiungere il romanzo di Colin Wilson (inglese) *Ritual in the Dark*, che affronta in parte la stessa problematica dopo che in un volume, il quale destò parecchio interesse, *The Outsider*, egli aveva studiato in genere la figura di «chi sta fuori» – fuori dal mondo e dalla società «normali».

(Cfr. Norman Mailer, *Pubblicità per me stesso*, Bompiani, Milano, 1979; Jack Kerouac, *Sulla strada*, Leonardo, Milano, 1992; *Vagabondi del Dharma*, Garzanti, Milano, 1988; Colin Wilson, *Rituale nel buio*, Lerici, Milano, 1960; *L'estraneo*, Lerici, Milano, 1956 – N.d.C.).

Così il *beat* quando, a parte la sua protesta e il suo ribellismo rivolti verso l'esterno, si pone il problema positivo della propria vita interiore personale nel cercare di risolverlo si trova necessariamente su un terreno malfermo e insidioso. Mancando di un saldo centro interiore egli si getta allo sbaraglio spesso obbedendo ad impulsi i quali, invece che avanti, lo portano più indietro quando cerca di colmare come che sia il vuoto e il nonsenso della vita. È una soluzione illusoria quella di uno dei precursori dei *beats*, il Thoreau, il quale aveva riesumato il mito quasi rousseauiano dell'uomo della natura, della fuga nella natura (4): formula troppo semplice e, in fondo, insipida. Altrimenti, vi è chi ha battuto le vie di una nuova e più cruda *bohème*, del nomadismo e del vagabondaggio (come nei personaggi del Kerouac), del disordine e dell'imprevedibilità di una esistenza che rifugge da ogni linea prestabilita di condotta e da ogni disciplina (ci si può riferire ai primi romanzi, non privi di un certo fondo autobiografico, di Henry Miller) col tentativo di cogliere istante per istante una pienezza di vita e di esperienza («bruciante coscienza del presente, senza un "bene" e senza un "male"»).

La situazione si aggrava nel caso delle soluzioni estremistiche, ossia quando si cerca di colmare il vuoto interiore e di sentirsi «reali», di dimostrare a sé stessi una superiore libertà («l'Io senza legge e senza necessità») per mezzo di azioni violente e perfino delittuose alle quali, oltre al significato di atti di resistenza estrema e di protesta contro l'ordine stabilito, contro tutto ciò che è normale e razionale, si dà dunque quello di una conferma di sé stessi. A tale stregua è stato affermato un fondo «morale» del crimine gratuito, cioè compiuto senza motivazioni né materiali né passionali, per «un bisogno disperato di valore», perché si vuol «provare a sé stessi di essere un uomo», di «non aver paura di sé stessi», «giuoco d'azzardo con la morte e con l'aldilà». L'uso di tutto ciò che è frenetico, irrazionale e violento – il «desiderio frenetico di creare o di distruggere» – possono rientrare nella stessa linea.

Qui appare abbastanza chiaramente l'illusorietà e l'equivoco di soluzioni del genere. È evidente che, in fondo, in simili casi la ricerca di una esasperata sensazione vitale funge quasi sempre da illusorio surrogato per un vero senso dell'Io. In fatto di atti estremi e irrazionali vi sarebbe, del resto, da rilevare che tale carattere può rivestirlo non solamente, ad esempio, l'uscire e lo sparare sulla prima persona che s'incontra (come a suo tempo André Breton aveva proposto al «surrealista»), o il violentare una giovane sorella, ma anche, mettiamo, il donare o distruggere tutto quanto si possiede o il rischiare la vita per salvare un imbecille sconosciuto. Così, bisogna esser capaci di vedere se ciò che si pensa essere un atto estremo «gratuito», in fondo non sia per caso dettato da impulsi coperti di cui si è schiavi, anziché at-

(4) Cfr. D. Thoreau, *Walden*, Rizzoli, Milano, 1988 (N.d.C.).

testare e realizzare una superiore libertà. In genere, è un pesante equivoco dell'individualista anarchico quello di «essere sé stesso, senza vincoli», quando si è schiavi di sé stessi. L'osservazione di Herbert Gold pei casi in cui manca questo esame interiore è senz'altro giusta: «L'*hipster* è vittima della peggiore forma di schiavitù, è lo schiavo che, inconsapevole e orgoglioso della sua condizione servile, la chiama libertà».

Vi è di più. Molte esperienze intense che possono dargli una sensazione fuggevole di «realtà», in fondo rendono il *beat* ancor meno «reale» perché lo condizionano. Il Wilson mette assai bene in chiaro tale situazione in un personaggio del suo romanzo già citato. Colui che compie, in un clima più o meno *beat*, una serie di assassini di donne a sfondo sadico per «reintegrarsi», per sfuggire alla frustrazione, «perché si è stati defraudati del diritto di essere un dio», finisce col rivelarsi un essere disfatto e «irreale». «Come un paralitico che ha bisogno di stimolanti sempre più forti e non gli importa più di niente». «Credevo che [l'uccidere] fosse solo un senso di ribellione contro il mondo moderno e i suoi ingranaggi perché più si parla di ordine e di società, più aumenta il tasso della criminalità. Credevo che i suoi delitti fossero solo un gesto di sfida... Invece non lo erano affatto: egli uccide per la stessa ragione che spinge a bere l'alcoolizzato, il quale non ne può fare più a meno». Ciò vale naturalmente anche per altre esperienze «estreme».

Di passata, per stabilire di nuovo precise distanze si può accennare che anche il mondo della Tradizione ha conosciuto la cosidetta «Via della Mano Sinistra» – di essa abbiamo già parlato in altra sede (5): via che contempla l'infrazione della legge, la distruzione, la stessa esperienza orgiastica in varie forme, ma partendo da un orientamento positivo, sacrale e «sacrificale», «verso l'alto», verso la trascendenza la quale è incompatibile con ogni limite. È il contrario della ricerca di sensazioni violente solo perché si è interiormente disfatti e inconsistenti, per tenersi in un qualche modo in piedi. Così il titolo del libro del Wilson, *Ritual in the Dark*, è assai acconcio: è quasi un celebrare tenebrosamente, senza luce, ciò che in un altro contesto potrebbe anche avere il significato di un rito trasfiguratore.

Sulla stessa linea, i *beats* spesso hanno ricorso ad alcune droghe, cercando per tal via di provocare una rottura e una apertura di là dalla coscienza ordinaria. Ciò, secondo l'intenzione dei migliori. Ma uno dei maggiori esponenti del movimento, Norman Mailer, è giunto a riconoscere il «giuoco d'azzardo» che l'uso delle droghe comporta. Presso alla «superiore lucidità», alla «percezione nuova, fresca e originaria della realtà, ormai ignota all'uomo comune», a cui alcuni mirano ricorrendo alle droghe, vi è il pericolo dei «paradisi artificiali», del soggiacere a forme di voluttà estatica, di sensazione intensa e perfino di visionarismo, prive di qualsiasi con-

(5) *Metafisica del sesso*, cit., § 28; *Lo yoga della potenza*, cit., cap. 5.

tenuto spirituale e rivelatorio, con un successivo stato di depressione quando si torna allo stato di normalità, il che aggrava soltanto la crisi esistenziale. A decidere, qui è, di nuovo, l'atteggiamento fondamentale del proprio essere: esso è determinante quasi sempre per l'azione in un senso o nell'altro di alcune droghe. Lo attestano, ad esempio, gli eletti della mescalina descritti da Aldous Huxley (scrittore già orientato nel senso della metafisica tradizionale) il quale poté pensare di stabilire una analogia con alcune esperienze dell'alta mistica (6), in contrasto con quelli affatto banali riferiti dallo Zaehner (lo stesso autore da noi citato in nota in occasione della critica al Cuttat) che aveva voluto ripetere le esperienze dell'Huxley per «controllarle» partendo da una equazione personale e da un atteggiamento del tutto diversi. Ora, il *beat* quando ci si presenta come un essere profondamente traumatizzato che si è gettato allo sbaraglio e in una confusa ricerca, deve attendersi ben poco di positivo dall'uso delle droghe. Quasi fatalmente, l'altra alternativa prevarrà, capovolgendo l'istanza iniziale (7). Del resto, il problema non è risolto nemmeno da eventuali aperture fuggevoli sulla «Realtà» dopo le quali ci si ritrova in una vita priva di senso. Che i presupposti essenziali per avventurarsi in questo campo siano inesistenti, ciò appare anche dal fatto che nel caso dei *beats* e degli *hipsters* si è trattato in gran parte di giovani privi della necessaria maturità e rifuggenti per principio da ogni autodisciplina.

Vi è chi ha affermato che ciò che i *beats* oscuramente hanno cercato (almeno una parte di essi) è, in fondo, una nuova religione. Il Mailer, che ha detto: «Voglio che Dio mi mostri il suo volto», ha affermato addirittura che essi sono i portatori di una nuova religione, che i loro eccessi e le loro rivolte sono norme di transizione le quali «domani potranno dar luogo ad una nuova religione, come il cristianesimo». Tutto ciò è abbastanza campato in aria, e oggi, che si può fare già un bilancio, nulla del genere risulta. Certo, si può riconoscere che ciò che a queste forze manca sono proprio punti superiori, trascendenti di riferimento, simili a quelli delle reli-

(6) Cfr. A. Huxley, *Le porte della percezione*, Mondadori, Milano, 1956 (N.d.C.).

(7) Un *beat*, Jack Green, ha fatto (nell'antologia sopra citata) alcune interessanti descrizioni delle sue esperienze con una droga speciale, il peyotl. Egli finisce col riconoscere che questa sostanza può dare «una euforia ma non la grande liberazione» e che se avesse «avuto l'occhio addestrato non avrebbe avuto bisogno del peyotl». Peraltro, per quel che può aver raccolto di positivo, vi è il fatto che egli dimostra di essere al corrente della dottrina Zen del *satori*. Alla fine riferisce che per un lungo periodo egli «non ha più vissuto esperienze autentiche» e che «le cerca di rado». Riconosce inoltre la diversità degli effetti possibili. Scrive, fra l'altro: «Può darsi che l'intensa preparazione e in parte anche la preparazione inconscia che viene dalla vita contemplativa provochi una frattura improvvisa che viene sentita come una improvvisa unità». Anche dopo il declino del movimento *beat* la gioventù americana, specie quella universitaria, è stata lungi dall'abbandonare la via delle droghe. Lo attesta, nel momento in cui scriviamo, l'allarme suscitato dalla sempre crescente diffusione, fra essa, dell'uso del Lsd 25 (acido lisergico dietilamidico).

gioni, capaci di dare un sostegno e un giusto orientamento. «Ricerca di una fede che li salvi» ha detto qualcuno. Ma «Dio è in pericolo di morte» (Mailer), con ciò riferendosi al Dio della religione teistica occidentale. Così colui che è stato chiamato *the mystic beat* ha cercato altrove, è stato attirato dalla metafisica orientale e, come abbiamo già accennato in altro capitolo, soprattutto dallo Zen. Ma a quest'ultimo riguardo vi è motivo di sospettare, per quel che concerne le motivazioni. Lo Zen ha esercitato una attrazione sugli elementi in quistione, soprattutto nei suoi aspetti di dottrina che prospetta improvvise e gratuite aperture illuminanti sulla Realtà (col cosidetto *satori*), che lo scardinamento e il rigetto di tutte le sovrastrutture razionali, l'irrazionalità pura, l'abbattimento spietato di ogni idolo, l'uso eventuale di mezzi violenti potrebbero produrre. Si può capire che tutto ciò attiri molto il giovane occidentale senza radici che non sopporta discipline, che vive allo sbaraglio e si ribella. Ma il fatto è che nello Zen viene tacitamente presupposto un precedente orientamento connesso a una tradizione secolare, e prove durissime (basta leggere la biografia di alcuni maestri Zen – il Suzuki, che è stato il primo a far conoscere tali dottrine in Occidente, ha potuto letteralmente parlare di un «battesimo del fuoco» come antecedente del *satori*) non sono escluse. Arthur Rimbaud ha parlato del metodo di divenir veggenti mediante un sistematico sregolamento di tutti i sensi, e noi non escludiamo che in una vita che si metta assolutamente, mortalmente allo sbaraglio, anche senza una guida, procedendo da soli, possano prodursi «aperture» sul genere di quelle cui allude lo Zen. Però si tratterà sempre di eccezioni aventi davvero il carattere di una specie di miracolo: quasi che si fosse predestinati o protetti da un buon genio. Vi sono motivi per sospettare che la ragione dell'attrazione che lo Zen e dottrine analoghe possono esercitare sui *beats* stia piuttosto nel fatto di supporre che esse diano una specie di giustificazione spirituale alla propria disposizione per una anarchia negativa, per la pura sregolatezza, eludendo il còmpito primo, còmpito che, nel loro caso, sarebbe quello di darsi una forma interiore.

Questo confuso bisogno di un superiore punto di riferimento metarazionale, e, come qualcuno ha detto, di cogliere «il segreto richiamo dell'Essere», è poi sviato del tutto quando questo «Essere» lo si confonde con la «Vita» subendo la suggestione di teorie come quelle dello Jung e del Reich, e quando si vedono nell'orgasmo del sesso e nell'abbandono a quella specie di dionisismo degradato e parossistico offerto talvolta dal jazz negro altre vie valide per «sentirsi reali», per prender contatto con la Realtà (8).

(8) Sono tipiche alcune affermazioni fatte con molta disinvoltura, come in questa frase del Mailer: «L'*hipster* ha un rispetto incidentale (!) per lo Zen, non nega l'esperienza del mistico perché l'ha conosciuta egli stesso (?) ma preferisce ricavare l'esperienza dal corpo di una donna».

Pel sesso, sarebbe da ripetersi quanto abbiamo detto più sopra, nel cap. 12, nell'esaminare le vedute degli apostoli della cosidetta «rivoluzione sessuale». Uno dei personaggi del citato romanzo del Wilson si chiede se «il bisogno che si prova di una donna non sia soltanto il bisogno che si ha di quella intensità», se un impulso più alto, verso una superiore libertà, non si convogli oscuramente in quello del sesso. Questa domanda può essere legittima. Abbiamo già ricordato che la concezione non biologica o sensualistica ma in un certo modo trascendente della sessualità ha, in effetti, precisi e non peregrini antecedenti in insegnamenti tradizionali. Però bisogna riportarsi alla problematica da noi studiata nell'opera *Metafisica del sesso* dove abbiamo messo anche in evidenza l'ambivalenza della esperienza sessuale, cioè le possibilità sia positive, sia regressive, «derealizzanti» e condizionatrici, racchiuse in essa. Ora, quando il punto di partenza è una specie di angoscia esistenziale, tanto che il *beat* appare quasi ossessionato dall'idea di non raggiungere l'«orgasmo perfetto» subendo l'influenza delle vedute da noi già riferite di Wilhelm Reich e, in parte, di D.H. Lawrence, i quali vi hanno visto il mezzo per integrarsi nell'energia primordiale della vita scambiata con l'Essere e con lo spirito, in tale caso si ha ogni ragione di sospettare che saranno le valenze negative e dissolutive dell'esperienza sessuale a predominare – ancora una volta, perché le condizioni esistenziali preliminari a che l'opposto si verifichi sono inesistenti: sarà il sesso e la forza prorompente nell'orgasmo a possedere l'Io, e non viceversa, come occorrerebbe a che tutto ciò possa servirgli come una via. Come per le droghe, non è una nuova generazione discentrata a poter affrontare esperienze del genere, peraltro contemplate in via di principio anche dalla Via della Mano Sinistra. Quanto alla piena libertà sessuale come semplice rivolta e anticonformismo, essa è banale e non ha a che fare col problema spirituale.

La sintomatica negativa si precisa quando i *beats* fanno del jazz una specie di religione e vi vedono un altro dei mezzi positivi per superare la propria «alienazione», per cogliere momenti d'intensità liberatrice. Le origini negre del jazz (le quali come fondo non vengono meno anche nelle forme elaborate di questi ritmi allorché si stabilisce il clima dello *swing* e delle *be bop sessions*), invece di far riflettere, vengono valorizzate. Abbiamo già indicato, in altro capitolo, come un aspetto della «negrizzazione» spirituale dell'America, il fatto che proprio il Mailer in un noto saggio abbia potuto assimilare la posizione del *beat* a quella del negro, parlare del primo come di un «negro bianco», ammirare certi aspetti della natura negra irrazionale, «naturale», istintiva, violenta. In più, fra i *beats* si è avuta una ostentata tendenza alla promiscuità anche sul piano sessuale, con ragazze bianche che hanno sfidato i «pregiudizi» e le convenzioni dandosi a dei negri. Per quel che riguarda il jazz si può riconoscere, in tali ambienti, una assunzione più seria di quanto è proprio all'infatuazione di quella gioventù stupida non americana di cui abbiamo parlato al principio del presente capitolo; ma proprio per questo la cosa è maggiormente pericolosa: vi è ogni motivo di cre-

dere che nell'immedesimazione in ritmi frenetici ed elementari si producano, se mai, forme di «autotrascendimento discendente» (per usare questo termine in precedenza spiegato), forme di regressione nel sub-personale, nel semplicemente vitale e nel primitivistico, parziali invasamenti che dopo momenti di una intensità e di uno scatenamento parossistici con frange semi-estatiche lasciano vuoti e irreali più di prima. Se si considera l'atmosfera dei riti negri e delle cerimonie collettive ai quali riconduce, nelle sue origini e nelle sue prime forme, il jazz, questa direzione appare abbastanza ovvia perché, come ancora nella *macumba* e nel *cadombé* coltivati dai negri d'America, è chiaro che ci si trova dinanzi a forme di demonismo e di *trance*, a oscure possessioni dalle quali esula ogni apertura su un mondo superiore.

Purtroppo, non vi è da raccogliere molto di più in una analisi di ciò che sul piano individuale esistenziale *beats* e *hipsters* hanno cercato come controparte di una legittima rivolta contro il sistema esistente, per riempire un vuoto e risolvere il problema spirituale. La situazione di crisi sussiste. Solamente in casi eccezionali ci si avvicina a quel che, quando si tratti di un «anarchico di destra», potrebbe avere un valore positivo. Il problema, in definitiva, è quello della sostanza umana. Unicamente per tutto quel che è anticonformismo pratico, smitizzazione, fredda non identificazione con tutte le istituzioni della società borghese non vi è nulla da obiettare, quando questa linea viene seriamente seguita da una nuova generazione. Secondo l'invito di alcuni esponenti della *beat generation* noi qui non abbiamo considerato il loro movimento come una voga passeggera. Ci siamo soffermati alquanto su di esso per via dei suoi aspetti tipici; la sua problematica è una espressione naturale dell'epoca contemporanea. Mantiene il suo significato anche dopo che quelle forme in America hanno cessato di essere attuali e di avere un particolare mordente (9).

3

Dopo di ciò vogliamo considerare brevemente un caso particolare, per quel che riguarda la generazione dei giovani. Esistono giovani che si ribellano contro la situazione politico-sociale esistente in Italia dimostrando nel contempo un interesse per gli orizzonti propri a ciò che in genere sogliamo chiamare il mondo della Tradizione. Mentre, per un lato, nel campo pratico si oppongono alle forze e alle ideologie di sinistra in minacciosa avanzata, essi spesso portano lo sguardo verso orizzonti spirituali, s'interessano, almeno teoricamente, agli insegnamenti e alle discipline di una antica

(9) L'aspetto italiano del fenomeno, con la piega violenta e politica di sinistra assunta nella «contestazione studentesca», è stato esaminato da Evola in alcuni articoli pubblicati su rivista e poi inseriti come appendice «Sui miti del nostro tempo» nella terza edizione di *Gli uomini e le rovine*, Volpe, Roma, 1972 (N.d.C.).

sapienza in termini più positivi di quanto non sia verificato nei confusi approcci del *mystic beat*.

Abbiamo dunque forze che potenzialmente sono «a disposizione». Il problema è quello delle direttive capaci di dare un orientamento positivo alle loro attività.

Il nostro libro *Cavalcare la Tigre*, che ha potuto venir chiamato un «manuale dell'anarchico di destra», risolve il problema fino ad un certo punto in quanto esso – cosa che spesso non è stata rilevata sufficientemente – si rivolge essenzialmente ad un determinato tipo umano differenziato, avente in proprio un alto grado di maturità. Così per la categoria dei giovani alla quale ora abbiamo accennato non sempre gli orientamenti proposti in tale libro sono adatti e, in genere, realizzabili.

A questi giovani la prima cosa da raccomandare è la diffidenza per forme di interesse e di entusiasmo che potrebbero essere soltanto biologicamente condizionate, ossia dovute alla loro età. Bisognerebbe vedere se con l'avvicinarsi all'età adulta, quando si dovranno risolvere i problemi concreti dell'esistenza, quel loro atteggiamento resterà immutato. Purtroppo, la nostra esperienza personale ci ha mostrato che di ciò solamente di rado è il caso. Al traguardo, diciamo, dei trent'anni, pochi restano sulle posizioni.

Abbiamo già parlato di una giovinezza che non è soltanto biologica ma che ha anche un aspetto interno, spirituale, quindi tale da non essere condizionata dall'età. L'una giovinezza, quella superiore, può però manifestarsi nell'altra. Essa è caratterizzata non diremo dall'«idealismo», perché il termine è abusato e sospetto e perché la capacità di «smitizzare» le idealità avvicinandosi perfino al punto zero dei valori convenuti dovrebbe essere una caratteristica che questi giovani avrebbero da avere in comune con altre correnti anche di assai diverso orientamento. Parleremo piuttosto di una certa capacità di entusiasmo e di slancio, di dedizione incondizionata, di un distacco dall'esistenza borghese e dagli interessi puramente materiali e egoistici. Ebbene, il primo compito sarebbe quello di assimilare queste disposizioni che nei migliori affiorano parallelamente alla giovinezza fisica, tanto da farne qualità permanenti resistendo a tutte le influenze opposte a cui si è fatalmente esposti col passare degli anni (10). Quanto a anticonformismo, il primo requisito è una tenuta recisamente antiborghese di vita. Nel suo primo periodo Ernst Jünger non temette di scrivere: «Meglio essere un delinquente che un borghese»; non diciamo di pren-

(10) In questo contesto potrà presentare un certo interesse un riferimento all'antica civiltà arabo-persiana. Essa ha conosciuto il termine *futâwa* che, derivato da *fatà* = giovane, indica la qualità di «essere giovani» proprio nel senso spirituale indicato, non definito dall'età ma da una disposizione speciale dell'animo. È così che i *fityân* o *fityûh* = i giovani) hanno potuto venire concepiti come un Ordine, e un rito particolare (con una libagione rituale) consacrava questa qualità di «essere giovane» comportando nel contempo una specie di solenne voto di mantenerla. Una simile terminologia fu usata nell'ambiente degli Alidi e in quello stesso dei Sufi.

dere alla lettera questa formula, tuttavia un orientamento generale è indicato. Nella vita spicciola ci si deve poi guardare dalle trappole costituite dalle faccende sentimentali con matrimonio, famiglia e quanto altro appartiene alle sussistenti strutture di una società che si riconosce essere assurda. Questa è una pietra basilare di prova. Per contro, pel tipo in quistione alcune esperienze di cui nel caso dei *beats* e degli *hipsters* abbiamo riconosciuto tutta la problematicità potrebbero non presentare gli stessi pericoli.

Come controparte, in lui dovrebbe manifestarsi un gusto per l'autodisciplina in forme libere, staccate da ogni istanza sociale o «pedagogica». Si tratta, pei giovani, del problema della loro formazione, nel senso più oggettivo. Qui si presenta una difficoltà pel fatto che ogni formazione presuppone, come punto di riferimento, certi valori, ma il giovane in rivolta respinge tutti i valori, tutta la «morale» della società esistente e in particolare di quella borghese.

A tale riguardo bisogna però procedere ad una distinzione. Esistono valori che hanno un carattere conformistico e una giustificazione affatto esteriore, sociale, a parte quelli che sono divenuti tali perché le loro basi originarie sono venute irrevocabilmente meno. Altri valori si propongono invece unicamente come basi per assicurare ad un essere una vera forma e una saldezza. Il coraggio, la lealtà, la non tortuosità, la ripugnanza per la menzogna, l'incapacità di tradire, la superiorità ad ogni meschino egoismo e ad ogni basso interesse possono essere annoverati fra tali valori che, in un certo modo, sovrastano sia il «bene» che il «male» e vertono su un piano non «morale» ma ontologico: appunto perché danno un «essere» o lo rafforzano, di contro alla condizione presentata da una natura labile, sfuggente, amorfa. Qui non vige nessun «imperativo». Soltanto la disposizione naturale del singolo ha da decidere. Per usare una imagine, la natura ci presenta tanto sostanze giunte a una compiuta cristallizzazione, quanto sostanze che sono cristalli imperfetti e incompiuti, misti a una ganga friabile. Non chiameremo di certo «buone» le prime, «cattive» le altre in senso morale. Si tratta di gradi diversi di «realtà». Lo stesso vale per l'essere umano. Il problema della formazione del giovane e il suo amore per l'autodisciplina sono da considerarsi su questo piano, al disopra di ogni criterio e valore della morale sociale. F. Thiess ha scritto giustamente: «Esistono la volgarità, la cattiveria, la bassezza, l'animalità, la perfidia, così come esistono la pratica imbecille della virtù, il bigottismo, l'ossequio conformistico alla legge. L'una cosa vale così poco quanto l'altra».

In genere, ogni giovane è caratterizzato da una esuberanza di energie. Così si presenta il problema del loro impiego, in un mondo come l'attuale. A tale riguardo potrebbe venire considerato anzitutto lo sviluppo ulteriore sul piano fisico del processo di «formazione». Noi ben ci guarderemmo dal consigliare la pratica degli sport moderni nella loro quasi totalità. Lo sport è effettivamente uno dei fattori precipui dell'abbrutimento delle masse moderne, e un carattere di volgarità gli è quasi sempre inseparabile. Ma alcune speciali attività fisiche potrebbero entrare in quistione.

Un esempio è offerto dall'alto alpinismo, se riportato alle sue forme originarie, senza la tecnicizzazione e gli sbocchi in un puro acrobatismo che lo hanno deformato e disanimato nei tempi più recenti. Anche il paracadutismo può offrire possibilità positive – in questo e nel precedente caso la presenza del fattore rischio è un utile coadiuvante pel rafforzamento interno. Un altro esempio potrebbe essere la lotta giapponese ove si avesse la ventura di poterla apprendere secondo la tradizione originaria e non nelle forme così diffuse ormai in Occidente, prive di quella controparte spirituale per via della quale la maestria in tale attività poteva legarsi strettamente a sottili forme di disciplina interiore e spirituale. In tempi non molto lontani certe corporazioni studentesche dell'Europa centrale, quelle dei cosidetti *Korpsstudenten* che praticavano la *Mensur* – ossia i «confronti» in forme cruente di duelli non letali seguenti norme precise (cicatrici sul volto come tracce) – col fine di sviluppare il coraggio, la fermezza, l'intrepidezza, la resistenza al dolore fisico, mentre si tenevano alti certi valori di una etica superiore, dell'onore e della camerateria, senza rifuggire eventualmente da certi eccessi, offrivano varie possibilità. Essendo venuti meno i corrispondenti quadri social-culturali, oggi però non si può pensare, specie in Italia, ad alcunché di simile.

L'esuberanza di energie può anche portare a varie forme di «attivismo» nel campo politico-sociale. In simili casi sarebbe essenziale, in primo luogo, un serio esame di sé per assicurarsi che l'eventuale impegno per idee opposte al clima generale non sia soltanto un mezzo per uno sfogo di energie (tanto che in circostanze diverse perfino idee opposte potrebbero servire egualmente allo scopo), che dunque il punto di partenza e la forza motrice siano una vera immedesimazione in quelle idee, dovuta al riconoscimento meditato del loro valore intrinseco. Ciò a parte, vi è però, per un attivismo, la difficoltà che se il tipo del giovane a cui ci riferiamo può anche aver chiaramente visto per quali idee vale combattere, egli difficilmente potrebbe trovare, nel clima attuale, schieramenti, partiti e raggruppamenti politici che difendano veramente e intransigentemente idee del genere. Un'altra circostanza, ossia che dato il punto a cui si è giunti è difficile che la lotta contro le correnti politico-sociali ormai predominanti possa condurre a risultati generali apprezzabili, in ultima analisi non ha un gran peso, perché la norma qui dovrebbe essere di fare quel che deve essere fatto con la disposizione a battersi, eventualmente, perfino su posizioni perdute. Comunque, dimostrare oggi anche con l'azione una «presenza» sarà sempre utile.

Quanto ad un attivismo anarchico di pura protesta, che potrebbe andare da certe manifestazioni violente giudicate «teppistiche» sul genere di quelle della gioventù di alcune nazioni (abbiamo già citato il caso di paesi nord-europei ove regna la «società del benessere») fino ad atti terroristici come quelli a cui si dettero gli anarchici politici nichilisti di antico tipo, se si escludono – come si dovrebbero escludere – le motivazioni di alcuni *beats*, cioè il bisogno di qualche azione violenta solo perché della sensazione che dà si ha bisogno, anche alla stregua di un semplice

sfogo di energie tale attivismo appare poco sensato. Certo, se oggi si potesse organizzare una specie di Santa Vehme operante, tale da tenere i maggiori responsabili della sovversione contemporanea in un costante stato di insicurezza fisica, ciò sarebbe ottima cosa. Ma questa non è cosa che una gioventù possa organizzare, e d'altra parte il sistema delle difese della società attuale è troppo bene costruito a che simili iniziative non vengano stroncate sul nascere e non vengano pagate con un prezzo troppo alto.

Un ultimo punto va considerato. Nella categoria dei giovani di cui stiamo parlando e che rispetto all'ambiente attuale potrebbe definirsi come quella degli anarchici di destra, se ne trovano diversi su cui, in pari tempo, le prospettive di realizzazione spirituale fatte conoscere dagli studi di seri esponenti della corrente tradizionalista con riferimento ad antiche dottrine sapienziali e iniziatiche esercitano una attrazione. Qui si tratta di qualcosa di più serio che non l'accennato interesse ambiguo suscitato dall'irrazionalismo di uno Zen mal compreso in alcuni *beats* d'oltre oceano, già per la diversa qualità delle fonti d'informazione. Questa attrazione è comprensibile se si considera il vuoto spirituale che si è creato per via del decadimento delle forme religiose venute a predominare in Occidente e della rimessa in discussione della loro validità. Si può dunque concepire che, distaccatisi da esse, si aspiri non a vani surrogati ma a qualcosa di effettivamente superiore. Tuttavia non è il caso di nutrire aspirazioni troppo ambiziose e lontane dalla realtà, quando si tratta di giovani. Non solo è necessario raggiungere la maturità richiesta, ma si deve tener anche presente che la via di cui anche qui in precedenti capitoli (11 e 15) abbiamo dato il senso, richiede ed ha sempre richiesto una speciale qualificazione e qualcosa di analogo a ciò che nel campo degli Ordini religiosi vien chiamata la «vocazione» in senso specifico. Si sa che in tali Ordini al novizio viene lasciato un certo tempo affinché egli verifichi la realtà della propria vocazione. In corrispondenza, qui si deve ripetere quanto abbiamo detto circa una più generica vocazione che si può sentire in gioventù: occorre vedere se essa col volgere degli anni non solo non s'indebolisce ma anzi si rafforza.

Le dottrine a cui abbiamo accennato non debbono far nascere le illusioni propiziate da molte forme spurie contemporanee di neospiritualismo – teosofismo, antroposofia e simili – nel senso d'immaginarsi che lo scopo più alto sia alla portata di ognuno e realizzabile con questo o quell'espediente, invece di apparire come una lontana linea di vetta verso cui può solo condurre una lunga, aspra e infida via. Però a chi nutre un vero interesse alcuni còmpiti preliminari di non poco momento possono sempre prospettarsi. In primo luogo, ci si può dedicare ad un ordine di studi riguardanti la visione generale della vita e del mondo che di quelle dottrine è la naturale controparte, ai fini di una formazione mentale nuova che corrobori, in base a qualcosa di positivo, il «no» detto a tutto ciò che oggi esiste, e ai fini dell'eliminazione di intossicazioni molteplici e profonde dovute alla cultura moderna. La seconda fase, il secondo còmpito, sarebbe di oltre-

passare il piano soltanto intellettuale, rendendo «organico» un dato insieme di idee, facendo sì che esso determini un orientamento esistenziale fondamentale e susciti con ciò stesso il senso di una inalienabile, incrollabile sicurezza. Una gioventù che a poco a poco giungesse a tanto sarebbe già andata molto avanti. Essa potrebbe lasciare indeterminato il «se» e il «quando» della *terza* fase, nella quale dopo le altre due, col sussistere della tensione originaria, certe azioni «decondizionalizzanti» rispetto al limite umano possono venire tentate. A tale riguardo entrano in quistione fattori imponderabili e l'unica cosa sensata perseguibile è una adeguata preparazione. Aspettarsi qualcosa d'immediato è, in un giovane, assurdo.

Varie esperienze personali ci hanno fatto apparire non prive di una ragion d'essere queste ultime brevi considerazioni e precisazioni, che ovviamente riguardano un gruppo assai differenziato della gioventù non conformista: il gruppo di coloro che hanno sentito anche il problema propriamente spirituale nella sua sede adeguata.

Con tutto questo siamo andati abbastanza al di là di quanto viene comunemente chiamato il problema dei giovani. Si può concepire l'«anarchico di destra» come un tipo sufficientemente definito e plausibile, da contrapporre sia alla gioventù istupidita, sia ai «ribelli senza bandiera» e a chi si getta allo sbaraglio e affronta esperienze che non apportano nessuna vera soluzione, nessun contributo positivo, se non si ha una forma interna. Di rigore, si potrebbe obiettare che questa forma è una limitazione, è un vincolo, che essa contradice l'istanza iniziale, l'assoluta libertà dell'anarchismo. Ma dato che chi formula questa obiezione è ben difficile che lo faccia avendo come punto di riferimento la trascendenza in senso proprio e assoluto – in quello considerato, per intendersi con un esempio, dall'alta ascesi nel suo campo – vi è solo da rispondere che l'altra alternativa riguarda una gioventù «bruciata» a tal segno che, nessun nucleo consistente essendo rimasto nella prova costituita dalla generale dissoluzione, essa può ben venir considerata come un puro prodotto esistenziale di questa stessa dissoluzione, per cui essa si illude assai se pensa di essere veramente libera. Una tale gioventù, ribelle o non ribelle che sia, a noi interessa ben poco, né con essa vi è qualcosa da fare. Può essere semplicemente un oggetto di studio nel quadro generale della patologia di un'epoca.

17. I centri iniziatici e la storia

Date le confusioni che regnano in questo dominio, è opportuno precisare anzitutto che cosa si deve intendere, in genere, per «centri iniziatici» e «organizzazioni iniziatiche».

Circa l'iniziazione, ne abbiamo già trattato abbastanza partitamente in un precedente capitolo; così qui ci limiteremo a ricordare che nel suo significato autentico e integrale l'iniziazione consiste in una apertura della coscienza di là dalle condizionalità umane e individuali tale da comportare una modificazione del soggetto (del suo «*status* ontologico»), il quale va a partecipare ad una superiore libertà e ad una superiore conoscenza. Ciò si lega all'innesto nel singolo di una influenza in un certo modo trascendente, ossia non semplicemente umana. In genere tale influenza viene trasmessa, e la trasmissione è una funzione essenziale di un centro iniziatico. Ne risulta l'idea di una «catena» (il termine usato nell'Islam è appunto *silsila*) ininterrotta le cui origini sono remote e misteriose, parallela ad una «tradizione». Secondo la scuola guénoniana, i vari centri iniziatici, se sono autentici e «regolari» sarebbero collegati con un unico centro e da esso trarrebbero anche origine. Una simile assunzione pone però di fronte a difficili problemi, se essa deve essere comunque convalidata.

Per l'argomento che qui intendiamo trattare, entra in quistione quell'aspetto delle influenze spirituali che non riguarda solamente la «conoscenza», un'illuminazione spirituale, il conseguimento di una gnosi, ma anche un *potere*. Da qualcuno, questo potere potrebbe venire perfino considerato – e non a torto – come un indizio positivo perché, finché si tratta soltanto di una conoscenza riguardante sfere superiori, ciò restando in un dominio puramente interiore, ci si potrebbero anche creare delle illusioni. La compresenza di un potere, che in quanto tale è verificabile, è un indizio indiretto, ma abbastanza positivo, per la consistenza e la realtà della stessa conoscenza cui si ritiene di essere pervenuti mediante una iniziazione.

Tithus Burckhardt ha, pertanto, potuto parlare, nei riguardi dei centri iniziatici, d'influenze spirituali «l'azione delle quali, se non è sempre appa-

rente, pure oltrepassa incommensurabilmente tutto ciò che è nel potere dell'uomo». Passiamo ora nel campo della realtà e della storia. Abbiamo avuto una amichevole polemica col Burckhardt per quel che concerne, anzitutto, l'esistenza e lo stato delle organizzazioni iniziatiche nel mondo di oggi. Non è che noi affermiamo che di esse non ne esistano più, bensì che esse sono divenute sempre più rare e difficilmente accessibili (il presupposto è sempre che si tratti di *autentiche* organizzazioni iniziatiche, e non dei gruppi spurî che pretendono di avere un tale carattere). Sembra che si sia verificato un progressivo «ritirarsi» di tali organizzazioni, quindi delle forze che vi si manifestavano e di cui erano le portatrici. Del resto, a riferirsi ad alcune tradizioni degne di nota, questo fenomeno non sarebbe nemmeno recente. Ci limiteremo a menzionare quei testi, nei quali è detto che la ricerca del Graal fu bensì portata a termine, ma che per un ordine divino i templari del Graal avrebbero abbandonato l'Occidente e si sarebbero trasferiti, insieme al mistico e magico oggetto, che non doveva più restare «fra le genti peccatrici», in una misteriosa contrada, talvolta identificata con quella dove regna il «Prete Gianni» (1). E là, magicamente, si sarebbe anche spostato il castello del Graal, il Montsalvat. Naturalmente, in tutto ciò si deve considerare la dimensione simbolica.

Una seconda, più recente tradizione riguarda i Rosacroce. Dopo aver suscitato molto rumore, specie coi loro Manifesti in cui facevano sapere della loro «presenza visibile e invisibile» e coi loro progetti di restaurazione di un ordine generale superiore (2) anche i Rosacroce si sarebbero «ritirati» – ciò risale al principio del XVIII secolo, per cui è da ritenersi che solo abusivamente in seguito certi gruppi si sono autoqualificati «Rosacroce» pur mancando ogni regolare filiazione o continuità tradizionale.

Si potrebbe aggiungere una testimonianza islamica, che è data dalla corrente iniziatica ismaelita e in particolare da quella dei cosidetti Duodecimani. La corrispondente veduta è che l'Imam, il capo supremo dell'Ordine, manifestazione di un potere dall'alto e principio anche delle iniziazioni, si sia parimenti «ritirato». Si attende bensì che egli si rimanifesti, ma l'epoca attuale sarebbe quella di una «assenza».

Tuttavia ciò, a nostro parere, non implica che centri iniziatici in senso stretto siano ormai inesistenti. Senza dubbio, ne esistono ancora, anche se a tale riguardo l'Occidente entra scarsamente in quistione e bisogna riferirsi ad altre aree, al mondo islamico e all'Oriente. Ciò posto, il problema è il seguente: se, come afferma il Burckhardt, alle influenze spirituali di cui, per definizione, sono depositari tali centri, a parte il loro uso iniziatorio si deve attribuire il principio di una possibile azione all'esterno che «se non è sempre apparente, pure oltrepassa incommensurabilmente tutto

(1) Cfr. J. Evola, *Il mistero del Graal*, cit., § 11 (N.d.C.).

(2) Cfr. *Manifesti Rosacroce*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1990 (N.d.C.).

ciò che è nel potere degli uomini», come si deve concepire il rapporto fra siffatti centri ancora esistenti (se esistenti non come mere sopravvivenze) e il corso della storia ultima?

Dal punto di vista tradizionale, questo corso ha, in genere, un carattere assolutamente involutivo e dissolutivo. Ora, di fronte alle forze che sono in opera in questi sviluppi, quale è la posizione dei centri iniziatici? Se essi dispongono sempre delle influenze di cui si è detto, si deve pensare ad una specie di ordine, da essi ricevuto, di non usarle, di non ostacolare il processo d'involuzione, oppure si deve ritenere che il processo generale di «solidificazione» e di impermeabilità al sovrasensibile dell'ambiente, provocando una specie di frattura renda ormai relativa ogni azione che vada di là dal campo iniziatico in senso puramente spirituale e interiore?

È bene precisare, e mettere da parte, i casi in cui storicamente non si sono che raccolti i frutti di ciò che si è seminato. Agli uomini è stata lasciata una fondamentale libertà. Se essi l'hanno usata per la loro rovina, la responsabilità ricade su di loro e non vi è ragione di intervenire. Ora, di ciò si può parlare per l'Occidente, il quale ha preso ormai da tempo la via dell'antitradizione e che attraverso una catena di cause e di effetti, talvolta ben visibile, talaltra sfuggente allo sguardo superficiale, è andato fatalmente a trovarsi nello stato attuale, che si avvicina a quello del *kali-yuga*, dell'«età oscura» già preconizzata da antiche tradizioni.

Ma in altri casi le cose non stanno nello stesso modo. Vi sono civiltà che per non aver seguito la stessa via, per non aver scelto vocazioni sbagliate, ma trovandosi a subire influenze esterne, avrebbero dovuto essere difese. Ma ciò sembra che non si sia verificato. Ad esempio, nel caso dell'Islam sono certamente esistenti centri iniziatici (sufi), ma la loro presenza non ha affatto impedito l'«evolversi» dei paesi arabi nel senso antitradizionale, progressista e modernista, con tutte le inevitabili conseguenze.

Ma un caso decisivo è quello del Tibet. Il Tibet non aveva pensato affatto di prendere la stessa via dei paesi occidentali. Esso aveva mantenuto intatte le sue strutture tradizionali ed è stato anche considerato come un paese in cui, più di ogni altro, sono esistiti individui e gruppi in contatto con poteri sovraestensibili e divini. Ciò non ha impedito che esso sia stato invaso, profanato e devastato dalle orde comuniste cinesi, il che ha anche posto fine a quel «mito» del Tibet che tanto fascino aveva esercitato sugli ambienti spiritualisti occidentali. Eppure, in via di principio, dovevano essere presenti i presupposti per un eventuale impiego delle possibilità anche concrete di ciò che viene attribuito ad influenze d'ordine non semplicemente umano e materiale.

Sarà opportuno precisare, dicendo che non pensiamo a barriere invisibili e magiche di protezione che avessero bloccato gli invasori del Tibet. Basta riferirsi a qualcosa di assai meno spettacolare. Ad esempio, con riferimento alle cosidette ricerche metapsichiche moderne, eseguite sotto severi controlli, è stata accertata la realtà dei «fenomeni parafisici», ossia la possibilità che oggetti vengano spostati, mossi o sollevati a distanza

senza che a ciò si possa dare una spiegazione normale. Solo che, data la materia con la quale quasi esclusivamente ha da fare la ricerca metapsichica, si tratta di processi spontanei sporadici, non producibili a volontà, spesso medianici. Purtuttavia è attestato il fatto che un agente psichico può provocare fenomeni che, come il sollevamento di un oggetto pesante, implica una forza indubbiamente superiore a quella necessaria per provocare, ad esempio, una lesione cerebrale con un esito mortale. Anche il fenomeno della bilocazione, ossia della proiezione della propria imagine in un posto lontano, è stato accertato (del resto, sembra che ciò avvenisse anche con Padre Pio da Petralcina).

Ebbene, da tutto quel che è stato riferito da viaggiatori e da osservatori degni di fede, a partire da A. David-Neel, nel Tibet fenomeni consimili erano stati accertati, però non come fenomeni a carattere medianico e inconscio, bensì come fenomeni presieduti dalla coscienza e dalla volontà e resi possibili da discipline e da iniziazioni.

Ora, sarebbe bastato usare poteri del genere per provocare, ad esempio, una lesione cerebrale e quindi fulminare Mao Tse-tung nel momento in cui il primo reparto comunista attraversò la frontiera tibetana. Ovvero usare quel potere di proiezione di una propria imagine per provocare una apparizione ammonitrice dinanzi a quel capo comunista cinese.

A chi ha dei centri iniziatici una concezione come quella indicata dalle parole dinanzi citate del Burckhardt e a chi ritiene che simili centri iniziatici esistono ancora, tutto ciò non dovrebbe apparire come una semplice, divagante fantasia. E le tradizioni tibetane non hanno forse parlato del famoso Milarepa che nel primo periodo della sua vita, prima di avviarsi verso la Grande Liberazione, era un bandito e si dedicava alla magia nera, e che appunto con mezzi magici provocò un massacro dei suoi avversari? Invece si è assistito alla fine del Tibet, senza che si possa far intervenire l'idea di una specie di Nemesi (come per l'Occidente). Un libro recente tradotto anche in italiano per le edizioni Borla (3) parla dell'odissea di quei lama i quali altro non hanno saputo fare che fuggire per salvare la loro vita, mentre nel paese si massacrava, si cercava di sradicare tutto ciò che aveva un carattere sacro, si dava inizio all'«indottrinamento» comunista ateo della popolazione. L'unica resistenza è stata quella della guerriglia di partigiani tibetani ritiratisi in zone impervie. Inutile dire che cosa avrebbe significato, invece, una difesa occulta come quella dinanzi accennata. Il suo significato avrebbe fatto apparire banalissimi e insipidi tutti i prodigi di viaggi e di esplorazioni spaziali menati a vanto dal mondo occidentale moderno.

(3) Cfr. Chögyam Trungpa, *Nato in Tibet*, Borla, Torino, 1969; poi Rusconi, Milano, 1975 (N.d.C.).

Così il problema da noi posto più sopra sussiste, senza che – sembrerebbe – sia possibile un chiarimento adeguato di esso. L'unica idea che forse si potrebbe addurre è quella, già accennata, di una specie di frattura dell'esistente, dell'autonomizzarsi di una certa parte della realtà, quindi anche della storia, con una conseguente impermeabilità rispetto ad influenze extrasensibili. Ci si potrebbe riferire anche alla dottrina dei cicli, a ciò che è proprio al chiudersi di un ciclo. Solo che nel caso in quistione poco spazio resterebbe per valori di carattere morale. Si dovrebbe pensare ad un processo generale in cui si trovano coinvolti anche coloro che non lo hanno alimentato. E ci si dovrebbe riferire ad una specie di parola d'ordine trasmessa ai centri iniziatici, al fine di lasciare che i destini si compiano.

È, questo, un ordine di idee che condurrebbe abbastanza lontano, alla stessa concezione di una imperscrutabile direzione del mondo e, per un altro verso, alla relazione esistente fra libertà e necessità; quando non dovesse valere altra prospettiva, la necessità potrebbe essere riferita al solo dominio fattuale dell'esistenza, la libertà al vario atteggiamento che si può assumere di fronte ai fatti (alla reazione ad essi), il quale, in via di principio, non è determinato. In questo contesto si potrebbe dare, fra l'altro, un particolare peso a quel che date esperienze, anche negative e drammatiche, possono dare se si assume un dato atteggiamento, tanto da rivestire un carattere di prova (4). Come si vede, questo è un campo di problemi assai vasto e complesso, col quale si è anche cimentata la teologia della storia (5). Noi qui vi abbiamo accennato solo come ad uno sfondo generale a cui rimanda l'approfondimento dell'argomento specifico del presente saggio.

(4) Sul problema cfr. *Cavalcare la tigre*, cit. (N.d.C.).

(5) Quella a fondo tradizionale cattolico, non ha le cose facili di fronte a casi come, ad esempio, quello della cosidetta «Invincibile Armada» spagnola; organizzata contro gli eretici e salpata dopo aver avuto ogni più solenne consacrazione essa fu distrutta, ancora prima di combattere, dalle «forze della natura», dalla tempesta.

18. Sulla Metafisica del Sesso e sull'«Uno»

In genere, non crediamo che le discussioni abbiano un senso e una serietà a meno che esse mirino essenzialmente a un chiarimento nel presupposto di una base comune. Se uno scrittore è in grado di riconoscere i presupposti ultimi del proprio pensiero (legati, o meno, ad una «equazione personale») e ne scorge la fondamentale differenza rispetto a quelli di un altro scrittore, l'unica cosa seria è che egli segua la propria via senza cercare d'intromettersi in un mondo intellettuale a lui estraneo. Purtroppo ciò accade di rado, per la mancanza dell'accennata, preliminare autoanalisi; non ci si limita nemmeno ad una critica *immanente* delle vedute altrui (la quale è senz'altro approvabile e feconda), ma si mette su una polemica sfasata: sfasata, appunto, per via dell'eterogeneità delle concezioni di base. Ciò dimostra, in fondo, l'azione di motivazioni sub-razionali.

Per questo, noi non avremmo considerato come che sia un libro di Giulio Cogni dal titolo *Io sono te – sesso e oblazione* (1). L'autore ha creduto bene includere in esso un saggio su una nostra opera, *Metafisica del sesso*. Ciò non sarebbe tanto importante quanto il fatto, che nell'occasione gravi confusioni e travisamenti hanno inciso su un dominio che va assai oltre le idee che in varia sede noi abbiamo avuto occasione di esporre. Da qui, l'opportunità di una messa a punto che, a parte ogni istanza polemica, intenda lumeggiare alcuni complessi di idee i quali per il lettore potranno presentare un interesse.

Le vedute di *Io sono te* riproducono, nell'essenziale, quelle che il Cogni ebbe già ad esporre in un altro libro, *Saggio sull'amore*, uscito nel 1933 (2). A quel tempo, da qualcuno era stato detto sagacemente, che il Cogni, allora gentiliano per la pelle, aveva tradotto la teoria gentiliana dello «spirito come atto puro» in una più sapida «teoria dello spirito come atto impuro», inquantoché egli ravvisava nell'unione sessuale una precipua forma concreta dell'identificazione del «soggetto» con l'«oggetto» postulata dall'«attualismo» del Gentile. In più, il Cogni formulava una

(1) Edito da Ceschina, Milano, 1970 (N.d.C.).

(2) Edito da Bocca (N.d.C.).

teoria «fàgica» o antropofagica: amare, significherebbe mangiarsi, divorarsi. Uguale tesi nel suo nuovo libro: vi sono poste «le equazioni fame-sesso, fame-amore». In precedenza nel Cogni la situazione si era presentata in termini piuttosto masochistici: l'uomo «mangiato» dalla donna in cui egli sprofonda e si perde come individualità. Nell'esposizione più recente l'«antropofagia erotica» sembra essere concepita come reciproca, risultando però poco immaginabile perché, ironicamente, verrebbe di pensare che alla fine degli amanti restino solo due bocche, ognuno essendo stato inghiottito e consumato tutto dall'altro.

Se tutto finisse qui, con la «fagìa», sarebbe da dirsi che il Cogni si è ispirato unicamente agli aspetti più grezzi della sessualità: la «fame» dei corpi, la semplice cupida brama. Ma subito egli procede ad apposizioni che sono in pieno contrasto con quanto, come analogia, possono suggerire il «mangiare» e la fame. Infatti, il Cogni sempre di nuovo torna sulla «dedizione», sull'«oblazione sacrificale», l'abbandono di sé che avverrebbero nell'erotismo e nell'unione sessuale. Il piacere carnale sarebbe «rinuncia completa di sé per farsi l'altro» (p. 16).

Ed egli passa addirittura ad una specie di mistica: l'«atto sessuale è umiltà di annientamento e sacrificio di sé alla vita universale che si scorge nel corpo dell'amata» (p. 111). «L'amore è "fàgico" perché solo col dono del corpo e col divorare e farsi divorare si attua il simbolo più potente dell'Unità: si toglie ogni presunta separazione individuale» (pp. 9-10). Meta ultima: «l'immersione nell'Uno cosmico senza un secondo» (*ibid.*). Tutto ciò ci sembra pura divagazione, perfino con una lieve tinta paranoide.

Anzitutto, circa l'incongruenza fra i punti di vista, va rilevato che nella «fame» e nella «fagìa» presentate come chiave del sesso, non vi è nulla di questo orientamento «sacrificale», di abbandono di sé e di «dolce» identificazione («dolce» è un termine che in Cogni ricorre sempre di nuovo perfino in relazione a situazioni sadomasochiste; si direbbe, malignando, che egli abbia la spiccata predilezione, in genere feminile, pei prodotti dell'industria dolciaria, invece del prevalente gusto virile pei cibi pimentati e paprikati). Infatti nella fame agisce il bisogno di un essere affetto da una privazione, il quale mangiando mira unicamente alla propria conservazione e sazietà: esattamente l'opposto dell'abbandono e del dono sacrificale di sé. Nulla di «dolce», poi, se la fame è assoluta, divorante. E poiché il Cogni fa perfino quasi una mistica dell'antropofagia in senso proprio, egli ignora che in essa, di massima, la situazione non è diversa: è molteplicemente attestato che, se il selvaggio si ciba della carne altrui, egli non lo fa per una «dolce» identificazione, ma unicamente e cupamente perché così crede di assorbire le forze altrui, a proprio vantaggio. E quanto alla consumazione della carne di vittime sacrificali, è una fantasia dire che in essa agisce la tendenza a sommergersi nell'Uno cosmico; in genere, qui tutto si riduce a partecipazioni «totèmiche» (la vittima incarna il totem), quindi di un ordine assai ristretto, adombrato dalla stregoneria e dal demonismo propri al totemismo in genere. Basi, dunque, fragilissime e incon-

sistenti per la tesi propugnata, riferendosi al sesso. E il simbolo eucaristico, se non si vuol proprio contaminarlo del tutto scoprendovi radici assai sospette, si riduce ad una mera allegoria.

Per quel che poi ci riguarda, un intento fondamentale del libro *Metafisica del sesso* è stato di mettere in luce l'esistenza di una possibile dimensione trascendente del sesso; il senso «trascendentale» (nell'accezione quasi kantiana) dell'eros abbiamo cercato di ricondurlo ad un oscuro, inconscio impulso a ripristinare una interezza originaria, per il che ci siamo riferiti, come alla formulazione mitica più nota in Occidente, alla teoria platonica dell'androgine. Inoltre, abbiamo rilevato che nell'esperienza erotico-sessuale possono intervenire fenomeni di «trascendenza», di momentanea traumatica rimozione delle condizionalità comuni della coscienza individuale, abbiamo mostrato che questo è stato il presupposto di pratiche di alcuni ambienti, soprattutto orientali, nei quali è stato fatto un uso iniziatico, magico o evocatorio del sesso. Ma tutto ciò è assai lontano dalle divagazioni mistico-fàgiche del Cogni, e ogni confusione a tale riguardo è deprecabile.

Per prima cosa, non bisogna generalizzare attribuendo a quel che è proprio alla quasi totalità delle unioni sessuali degli esseri umani le accentuate valenze di «trascendenza». Ciò che risulta in sede metafisica (o «trascendente») non può essere fatto valere in sede fenomenologica. In un esame fenomenologico cadono tutte le fisime idealizzanti e misticheggianti, col sacrificio «dolcissimo» e il superamento sacrificale di sé nella carne dell'altra, su cui sempre torna il Cogni. Fattualmente, nella grandissima parte degli amplessi l'un partner cerca solo il *proprio* piacere, l'altro o l'altra facendogli da mezzo tanto che la situazione non è molto dissimile, *sit venia verbis*, da una «masturbazione in due»: quindi niente superamento del vincolo individuale. In secondo luogo, esistenzialmente, spesso, e oggi quanto mai, il sesso vale al singolo solo per una conferma di sé, per un bisogno di «valere» (*Geltungstrieb*, direbbe Adler), o per cercare un illusorio, torbido surrogato per un vero senso dell'esistenza, di cui si è privi: quindi, di nuovo, nessuna uscita dal circolo chiuso dell'individuo. Infine, come abbiamo detto e come abbiamo anche messo in luce nel nostro libro, se nell'esperienza profana del sesso possono talvolta verificarsi fenomeni sporadici di «trascendenza», essi solitamente non vengono *vissuti* come tali; si realizzano in forme apicali a trauma dell'orgasmo le quali rappresentano per lo più una «soluzione di continuità» della coscienza dalla quale si torna svuotati, invece di aver avuto «l'esperienza folgorante dell'Uno». Di essa, in genere, è raramente il caso nell'amore profano, carnale o romantico che sia; è soprattutto di pertinenza dell'accennato uso magico e iniziatico del sesso, uso che fra l'altro comporta una condotta speciale dell'amplesso e circa la quale una cosa è sicura: intervengono stati intensivi di una speciale ebrezza distruttiva (in un senso da dirsi quasi ontologico, non «morale»), restando esclusa la «fagìa», l'abbandono all'altro, il sacrificio di sé e tutte le smancerie «dolciarie» e panteiste così care al Cogni;

e di quelle pratiche non si è mai mancato di mettere in risalto il carattere *pericoloso*, per nulla idilliaco, romantico e idealizzante.

La relazione, rilevabile in forme molteplici, fra eros e morte, fra divinità del sesso e divinità distruttive e della morte, da noi indicata, anche il Cogni l'ha notata, ma senza intenderla nel suo vero senso. È significativo che, fra l'altro, i riti orgiastici segreti indù che miravano alle anzidette esperienze di trascendenza, venissero celebrati nel segno di dee come Durgâ e Kâlî, nel loro aspetto non materno ma distruttivo. Sechmet, dea egizia dell'amore, è anche la dea della distruzione e della guerra (la sua testa leonina rimanda ad una belva le cui maniere non sono proprio le più «dolci»). Cosa analoga vale per antiche dee dell'area mediterranea, partendo da Ishtar, dea anche dell'orgia.

Al che si associa il seguente punto. È stato indicato il fondo «magnetico» di ogni eros e di ogni esperienza sessuale intensa. È il potenziamento di tale fondo che fa da base alle accennate esperienze. Ma esso è dovuto ad una polarità, a quella, appunto, del maschile e del feminile come principî ontologici, cosa sempre riconosciuta. Ebbene, il Cogni nega che la polarità sia un presupposto essenziale dell'eros, ritiene che essa riguardi soltanto il piano naturalistico, come nei fenomeni elettrici e simili. Ciò vuol dire che a lui tutta la documentazione da noi raccolta, in un intero capitolo, dalle aree culturali più varie, riguardanti la «diade metafisica», vale come inesistente, perché contraddice il suo panteismo promiscuo.

Senza soffermarci in tale dominio, forse un po' troppo specializzato, indichiamo più in genere gli orizzonti entro cui si muove l'erotologia proposta da Cogni. La teoria dell'eros come identificazione panteistica ha trovato alimento, nel Cogni, in suoi riferimenti all'India e alla filosofia indù col Vedânta. Appare in modo chiaro che il Cogni dell'India ha visto soltanto quel che, dato il suo temperamento, gli era gradito, l'India che sarebbe immersa nel «sogno dell'Uno», la «calda dolcezza onnicomprensiva e onnigiustificante, sovranamente tollerante, amante e accettante del popolo e delle terre dell'India» (p. 141). L'India «materna», *Mother India*, scoperta da certe scrittrici americane umanitarie fuori uso come donne, col gandhismo, la non-violenza, il presunto clima di «amorevole eguaglianza» per il senso dell'Uno al disopra di ogni illusoria differenza, questa sarebbe la vera India. Ma codesta è una imagine in parte unilaterale, in parte assurda.

Anzitutto il Cogni sembra sorvolare sul piccolo difetto di bellezza presente nella «dolce tolleranza», costituito dagli anche recenti massacri fra abitanti induisti e abitanti islamici dell'India, con Gandhi fatto fuori, come altro simpatico episodio. Ignora poi che, se vi è stato un regime sociale il quale ha statuito per interi millenni nel modo più rigido il principio della differenza, questo è stato il regime indù delle caste. Alla presunta India tutta amore, abbandono e remissione si contrappone l'India delle grandi epopee e di un testo tradizionale, avente colà la stessa popolarità di cui fra gli Occidentali gode la *Bibbia*, la *Bhagavad-gîtâ*. Esso ha attribuito il carattere di

una travolgenza, distruttiva nella sua trascendenza, alla forma suprema di apparire del divino, da ciò traendo anche una giustificazione spirituale e metafisica del dovere del guerriero di combattere e uccidere, senza risparmiare né amici né congiunti che si trovassero sul fronte nemico. E tutti sanno che la Trimurti induista, assai più vicina alle popolazioni indù che non le astrazioni della speculazione vedântina, considera in Shiva una funzione divina a cui è propria la distruzione.

Ma a poco serve insistere, il Cogni essendo visibilmente affetto da scotomie spirituali le quali gli impediscono di scorgere ciò che non va incontro alle sue predilezioni. Così il buddhismo lo interessa solo nelle forme exoteriche tarde e popolari a forma di religione, con l'«amore per tutte le creature», con Amithaba dio dell'amore, ecc., in opposto alle severe tecniche ascetiche individuali della dottrina buddhista del «risveglio» dei testi autentici del canone buddhista delle origini, da noi indicate con stretto riferimento ai testi in un libro che tuttavia il Cogni dice di conoscere (3). Dal canone risulta, fra l'altro, che se amore e compassione figurano (peraltro con funzione strumentale) come stadî preliminari, nella sequenza delle quattro fasi dell'alta contemplazione buddhista, dei *dhyâna*, essi sono lasciati indietro, il vertice essendo costituito da uno stato di sovrana, disincarnata impassibilità e imperturbabilità che, piaccia o no al Cogni, ha qualcosa della qualità «olimpica» e nulla di un molle umanitarismo.

Di fatto, il nostro autore non sosta sulle vette ma nelle bassure dell'indianità. La devozionalità corrente ha bensì avuto una parte in India, ma negli strati inferiori popolari, non senza relazione con un substrato preindoeuropeo del paese. Solo in un periodo relativamente recente vi ha corrisposto un sistema filosofico, quello di Râmanûja. Prima, era stata, sì, considerata una «via della devozione» e dell'amore, *bhakti-mârga*, ma essa non stava di certo in primo piano, la dignità di una «via regale» spirituale, *rajah-mârga*, era stata piuttosto attribuita alla «via della conoscenza», *jñâna-mârga* e *jñâna-yoga*.

Tale carattere è stato prevalentemente attribuito al Vedânta, del quale il Cogni è entusiasta, in esso vedendovi però solo la teoria dell'Identità assoluta, della non-dualità, dell'Uno-Tutto, del «questo sei tu», teoria che gli serve da base per le sue idee sull'eros che tutto abbraccia e riunisce.

Ebbene, qui vi è anzitutto da dire che il Vedânta in chiave primitivisticamente panteista non esaurisce affatto il mondo spirituale indù. Si può rilevare, anzitutto, che un monismo radicale non è attestato nelle origini, nei *Veda*, i quali ci presentano un *pantheon* quanto mai articolato. In secondo luogo, l'India ha conosciuto grandi sistemi speculativi, come il Sâmkhya, dove ha risalto piuttosto una dualità primordiale, quella del Purusha e della Prakriti, e come il tantrismo metafisico, che ha polemizzato contro il

(3) J. Evola, *La dottrina del risveglio*, cit.

Vedânta «illusionista» (il mondo è *mâyâ*) e che con la scuola del Kashmir ha formulato una dottrina cosmologica ben differenziata.

Non ci soffermeremo su questi dati fattuali dell'indianità. L'essenziale è rilevare che il Cogni scambia l'Uno metafisico con l'Uno panteistico, con quell'Uno che, come secondo l'espressione usata da Hegel nei riguardi della «filosofia dell'identità» del penultimo Schelling, è «la notte in cui tutte le vacche sono nere». Non si tratta dell'Uno che sovrasta un ordine ben articolato di differenze (un *kosmos*, in senso ellenico) bensì di una unità promiscua «naturalistica» da riferirsi, piuttosto, alla «Vita». Questo è l'orizzonte spirituale del Cogni.

Da tale confusione derivano confusioni ben più gravi nel campo pratico. Il Cogni non ha nessun senso del fatto che come esiste un «autotrascendimento ascendente» integrativo, così esiste un «autotrascendimento discendente» dissolutivo, regressivo per la vera personalità. Sono, cioè, possibili «aperture» dell'Io sia verso l'alto sia verso il basso, il che vale anche quanto dire verso la «natura», verso l'inconscio, verso il fondo vitale informe. Solo le prime corrispondono all'alta ascesi, all'iniziazione, allo yoga autentico. La saggezza antica aveva già distinto e contrapposto le «acque superiori» dalle «acque inferiori», le prime illuminanti, le altre intossicanti e dissolutive, e questa dottrina basilare, ripresa anche da pensatori intorno al periodo della Rinascenza, è stata opportunamente ricordata da una delle poche persone oggi veramente qualificate in questo campo, da René Guénon, per mettere in guardia dal pericolo e dalle deviazioni di certo «spiritualismo» contemporaneo.

Per tornare al campo dell'eros, il Cogni ha ricordato di passata l'ambivalenza che presenta, dal punto di vista spirituale, l'esperienza sessuale. Se nella donna è stato visto un pericolo, se latinamente si poté dire *foemina mors animae* tanto da raccomandare la continenza, ciò non è da attribuirsi ad un atteggiamento moralistico, all'«odio teologico per il sesso» di cui ha parlato V. Pareto e alla «sessuofobia» in cui insiste L. De Marchi. Si aveva in vista anche la possibilità, che l'esperienza del sesso, quando non si trattava di comuni mortali da imbrigliare e da moralizzare, ma di chi aveva aspirazioni sovrannaturali, portasse proprio sulla direzione negativa di un «autotrascendimento discendente». E se noi esaminiamo l'uso del sesso predominante nelle ultimissime generazioni, troviamo un riflesso di ciò perfino su un piano quanto mai profano: altro che «dolce» sacrificio di sé, «oblazione carnale» che redime e conduce all'Uno, ma congiungimenti usati sulla stessa linea delle droghe (precisiamo: dell'uso attuale pandemico profano delle droghe) per trarre da sensazioni esasperate nell'orgasmo l'illusoria conferma del senso di sé (l'esatto opposto della direzione verso l'alto).

Quando l'Uno è «la notte in cui tutte le vacche sono nere», ogni differenza viene contestata e avvilita, e la promiscuità nel segno di tale Uno diviene una norma perfino nelle forme più ripugnanti per ogni persona ben nata. A tale riguardo, il Cogni è esplicito e dimostra, se non altro, il coraggio

della coerenza. Egli afferma, ad esempio, che «ogni dottrina che parta, dal punto di vista assoluto e non relativo, dall'inferiorità o dalla superiorità gerarchica, è erronea alla base, se è vero che l'Uno è tutto e l'identico Brahman». Si badi che queste parole (p. 156) sono dette nei riguardi delle differenze fra le specie, fra uomini e specie animali, ad esempio. Non parliamo poi di quanto si riferisce all'ambito umano. Il Cogni non avrà certamente nulla in contrario se, a maggior gloria dell'Uno vedântino, una giovane ragazza nordica va a letto con un negro zulù o con un indigeno australiano il cui livello morfologico e mentale è risultato corrispondere all'età della pietra. Egli è di certo un egualitarista ad oltranza, un «integrazionista» fanatico (egli si è affrettato a far atto di contrizione, aggiornandosi, nei riguardi di un «passato errore» perché nel periodo fascista era stato razzista, seppure di un razzismo per noi già sospetto) (4), un apprezzatore dell'«unisex» e del «terzo sesso» e via dicendo. Ma il colmo lo si ha nel campo della carnalità. Come forma ancor più audace delle identificazioni, «fàgiche» o meno, nel segno dell'Uno, egli infatti ammette non solo l'omosessualità e la pederastia, ma perfino il connubio con animali, l'uso sodomitico della donna, e così via. La sua teoria spiega come «per molti abbiano tanta attrattiva siffatti rapporti comunemente giudicati contro natura». «Solo accettando in linea di principio le zone ordinariamente più ripugnanti dell'altro [per un uso sessuale] si è sicuri di aver raggiunto l'assoluta identità» (p. 134). Di questo passo, crediamo che il Cogni avrebbe modo di valorizzare la stessa coprofagia (il mangiar le feci, come varietà dell'erotismo) e di santificare le vicende disgustose, ove proprio la coprofagia figura abbondantemente in chiave erotica insieme ad altri orrori, descritte nelle *Centocinquanta giornate di Sodoma* del marchese de Sade.

Naturalmente, nel denunciare simili aberrazioni del Cogni noi non facciamo appello a nessun moralismo conformistico ma a ciò che è da dirsi normale in un senso superiore, non sociale. Ad esempio, la pederastia al massimo può essere tollerata quando deriva da speciali situazioni costituzionali d'imperfetta sessuazione, ma va stigmatizzata come vizio, deviazione e perversione in tutti gli altri casi, negando anche che in questo come in tutti gli altri casi di psicopatie sessuali siano presenti i presupposti oggettivi richiesti da una metafisica del sesso per eventuali esperienze di un'intensità «decondizionalizzante». Ma non vi è da sperare che il Cogni abbia una qualche comprensione per simili cose.

Per finire, va indicata un'altra deviazione, solidale, nel Cogni, col sessualismo promiscuo e col panteismo. Dato che, come si è visto, il suo punto di riferimento non è la realtà metafisica bensì il fondo promiscuo della

(4) Cfr. G. Cogni, *Il razzismo*, Bocca, Milano, 1937; e *I valori della stirpe italiana*, Bocca, Milano, 1937 (N.d.C.).

«Vita», costeggiante l'inconscio e il subconscio, negli scritti più recenti il Cogni simpatizza apertamente con la psicanalisi e la «metapsichica». Giunge perfino a dire che la «parapsicologia» «resta ancora la grande speranza dell'avvenire» (*sic*, p. 124). Egli si presenta in duetto, con incensamenti reciproci, con Emilio Servadio, il quale gli avrebbe «aperto la via», «conoscendo a fondo l'India e ogni sorta di pensieri iniziatici e di profondità psichiche». Il che fa sorridere. Se mai, il Servadio aveva avuto qualche idea in fatto di materie iniziatiche e sapienziali autentiche quando, prima della guerra, s'interessava vivamente alle pubblicazioni curate dal «Gruppo di Ur», da noi diretto. Dopo la guerra, con una avanzata da gambero, egli più o meno ha accantonato tutto ciò e si è immerso nella psicanalisi, peraltro portata su un piano professionale lucrativo, e cercando di farsi avanti pubblicisticamente dovunque, alla psicanalisi associando la «parapsicologia», messa al posto del sapere iniziatico e delle tradizioni sapienziali, dandosi pertanto a sondare non le «profondità psichiche» ma piuttosto i «bassifondi dello psichismo». Il collegamento con la psicanalisi e la metapsichica nel Cogni è avvenuto senza difficoltà per il fatto che il suo Uno è facilmente rapportabile all'«inconscio profondo che è uno in tutto l'universo», col quale possono essere spiegati i fenomeni telepatici e in genere metapsichici (p. 109), mentre esso è il campo proprio alla psicanalisi. Di fatto, in queste nuove discipline l'«inconscio» diviene un sacco in cui si mettono cose di ogni genere. Ad una distinzione così elementare e basilare, come quella fra il subconscio (o l'inconscio) e il superconscio non si pensa nemmeno, in parte per la semplice ragione che del secondo psicanalisti e metapsichici non hanno nessuna idea, poi perché nel loro campo sperimentale, per ovvie ragioni, è assai difficile che esso figuri. Donde anche assimilazioni aberranti, come quelle di C. G. Jung, il quale omologa le figure percepite da psicopatici o di un visionarismo onirico ai simboli e alle strutture mitiche del campo iniziatico e religioso, riducendo il tutto a emergenze di «archetipi» dell'«inconscio collettivo». Ora, deve restar fermo che, a parte la psicanalisi col suo torbido mondo, tutta la «parapsicologia» moderna non accoglie che le frattaglie dell'estranormale e che da essa esula del tutto quel che può avere un valore autenticamente spirituale. Si tratta soltanto di «bassifondi», che possono impressionare unicamente lo sprovveduto (5). Ma la ragione dell'interesse del Cogni per tali dominî appare evidente, dopo quanto si è detto: si tratta di vere affinità elettive. A questo livello è situata quella che egli ha chiamato la «grande speranza». Segni dei tempi.

Come conclusione, dalle presenti considerazioni è risultato che sia la mentalità, sia l'equazione personale, sia le affinità elettive, sia i riferimenti

(5) Per una critica delle ricerche metapsichiche e della stessa psicanalisi, cfr. il nostro libro *Maschera e volto dello spiritualismo contemporaneo* (1932) [Edizioni Mediterranee, Roma³, 1971].

teorici del Cogni non hanno nessun punto di contatto con un mondo spirituale che noi presumiamo non essere per nulla personale. In casi del genere, come si è detto al principio, le discussioni hanno poco senso. Pertanto, con queste note si è voluto meno «polemizzare» che non prendere l'occasione per precisare certi contesti di indubbia rilevanza, per quei lettori che avessero un interesse pei temi trattati (6).

(6) Nonostante queste polemiche contingenti, nate in parte anche dal fatto che esisteva una lunga mancanza di contatti personali fra gli interessati risalenti a prima della guerra, esse non impedirono a Giulio Cogni e ad Emilio Servadio di partecipare ad un volume collettaneo di omaggio come *Testimonianze su Evola*, Edizioni Mediterranee, nelle due edizioni del 1973 e del 1985 (N.d.C.).

19. Che cosa è la «Tradizione»

Vi sono due ragioni per le quali oggi è opportuno precisare il concetto di Tradizione in quella sua particolare accezione, per cui è divenuto abbastanza corrente usare tale termine con la lettera maiuscola.

La prima ragione è l'interesse crescente che codesta idea della Tradizione quale punto di riferimento ha suscitato e continua a suscitare negli ambienti della cultura e della contestazione di Destra, specie fra gli appartenenti alla nuova generazione.

La seconda ragione riguarda il fatto che, nel contempo, e si può dire proprio per aver constatato tale interesse, si sono avuti tentativi di mettere avanti un'interpretazione sfaldata e annacquata del concetto di Tradizione, quasi per soppiantare quello originario e integrale e sostituirlo con un contenuto meno impegnativo e più accomodante, tanto da permettere la continuazione delle *routines* di una mentalità più o meno conformista. Si potrebbe parlare, a tale riguardo, usando un termine francese, di un *escamotage*.

È così che si è avuto, ad esempio, il ripiegamento di persone, attratte in un primo tempo dal concetto di Tradizione, verso un «tradizionalismo cattolico». Circa il senso interno di tale ripiegamento, sono abbastanza significative le parole dette da uno scrittore esponente di questo indirizzo, in una intervista da lui concessa a Gianfranco de Turris. Lo scrittore in questione ha riconosciuto che, come altri della sua generazione e delle successive, in precedenza si era positivamente interessato all'idea tradizionale, specie nelle sue applicazioni politiche, ma che successivamente se ne era allontanato sentendo che le cose stavano come in una «*sana cura elioterapica*»: bisognava «*ritirarsi dal sole prima di essere scottati*» (1). Evidentemente questo non è che un modo abilmente elegante per dire che non si sopportava il potenziale di certe idee allo stato inattenuato: donde il ripiegamento verso il «tradizionalismo cattolico».

(1) Cfr. G. de Turris, *Il «tradizionalista» cattolico (11 domande a Primo Siena)*, in *Il Conciliatore*, n. 4, Milano, aprile 1971, p. 174 (N.d.C.).

Un caso precipuo è poi costituito da un libro, uscito presso Bompiani, che si intitola senz'altro: *Che cosa è la tradizione* (2). A parte il fatto che non si tratta di una esposizione sistematica, ma di un gruppo di saggi che spesso hanno poco a che fare col soggetto, l'autore dà di nuovo una versione sbiadita della Tradizione, con visibili preoccupazioni di carattere religioso e moraleggiante; lo sfoggio di citazioni molteplici di una cultura varia valgono più a confondere che non a chiarire, data la mancanza, appunto, di un rigoroso quadro sistematico. È abbastanza visibile che questo libro è stato scritto appunto in relazione all'accennato, crescente interesse che sta guadagnando l'idea della Tradizione, e praticamente esso tende a soppiantarla. Vi è poi un tratto che merita di essere segnalato: l'autore del libro in quistione, che oggi pretende di dirci lui che cosa sarebbe la Tradizione, di certo non si era mai sognato di avvicinarsi ad un simile ordine di idee fino a non molto tempo fa, quando andava a braccetto con Moravia e con altri esponenti di una *intellighenzia* nostrana più o meno sinistrorsa. Egli fa come se ignorasse che il concetto integrale della Tradizione era stato ben formulato già negli anni del '20 da René Guénon e dal suo gruppo, poi nella nostra opera *Rivolta contro il mondo moderno* uscita nel 1934 in Italia, nel 1935 in Germania, la prima parte della quale s'intitola appunto «Il mondo della Tradizione». Quasi a malincuore l'autore di cui si è detto cita, appena un paio di volte, il contributo della corrente guénoniana, però ignora sistematicamente il nostro (3). Purtroppo egli dispone di una cerchia abbastanza vasta di lettori, per cui la sua presentazione svigorita di ciò che sarebbe la Tradizione risulta, praticamente, abbastanza perniciosa.

L'autore in quistione si perde in uno spazio quasi teologico-scolastico quando dice che «la Tradizione per eccellenza, cui compete per l'esattezza e non per accorgimento rettorico la maiuscola, è la trasmissione della conoscenza dell'oggetto ottimo e massimo, la conoscenza dell'essere perfettissimo». Ciò potrà valere, al massimo, nel campo contemplativo-religioso, e solo con riferimento ad esso si può dire che la Tradizione «si concreta in un insieme di mezzi: sacramenti, simboli, riti, definizioni discorsive il cui fine è di sviluppare nell'uomo quella parte o facoltà o potenza o vocazione che si voglia dire, la quale pone in contatto col massimo di essere che gli sia consentito, ponendo in cima alla sua costituzione corporea o psichica lo spirito o l'intuizione intellettuale». Se in questi termini viene riconosciuto il definirsi di una gerarchia «tra gli esseri relativi e storici, fondata sul loro grado di distanza dall'idea del puro essere», è evidente che qui si resta in una sfera astratta; e ciò si conferma pel fatto che l'autore in quistione nutre una specie di idiosincrasia per le forme della realtà politica,

(2) E. Zolla, *Che cosa è la tradizione*, Bompiani, Milano, 1971; Adelphi, Milano, 1998 (N.d.C.).

(3) Atteggiamento rimasto immutato negli anni seguenti in tutte le opere in cui E. Zolla ha affrontato argomenti in precedenza già trattati sia da Guénon che da Evola (N.d.C.).

dunque anche per tutto ciò che è Stato, gerarchia politica e *imperium*, conformemente a certe sfasate vedute spiritualistico-cristiane (come appare chiaro anche nel «tradizionalista» Leopold Ziegler). Invece, sta di fatto che la Tradizione si manifesta nella sua piena potenza formatrice e animatrice proprio nel dominio dell'organizzazione politico-sociale, a conferire ad essa un significato e una legittimazione superiore. Come un esempio precipuo, che si è continuato fino all'epoca moderna, si può indicare quello del Giappone.

Da parte nostra sarebbe presuntuoso voler esporre, in questa sede, che cosa sia la Tradizione in senso integrale. Soltanto un cenno sommario qui può trovar luogo.

Si possono distinguere due aspetti della Tradizione, l'uno riferendosi ad una metafisica della storia e ad una morfologia delle civiltà, il secondo ad una interpretazione «esoterica», ossia secondo la dimensione in profondità, del vario materiale tradizionale.

Si sa che il termine «tradizione» viene dal latino *tradere*, cioè trasmettere. A tale stregua esso ha un contenuto indeterminato, per cui lo si vede usare nei contesti più varî e profani. «Tradizionalismo» può significare conformismo, e a tale proposito Chesterton ha detto che la tradizione è «la democrazia dei morti»: come nella democrazia ci si conforma all'opinione di una maggioranza di contemporanei, così col tradizionalismo conformista si segue quella della maggioranza di coloro che vissero prima di noi. Forse pochi sanno che il termine *Kabbala* ha, letteralmente, proprio il senso di «tradizione», ma qui in relazione alla trasmissione di un insegnamento metafisico e della interpretazione «esoterica» della corrispondente tradizione, per cui ci si avvicina già a ciò di cui si tratta.

Per quel che riguarda il dominio storico, la Tradizione va riportata a quella che si potrebbe chiamare una *trascendenza immanente*. Si tratta dell'idea ricorrente, che una forza dall'alto abbia agito nell'una o nell'altra area o nell'uno o nell'altro ciclo storico, in modo che valori spirituali e superindividuali costituissero l'asse e il supremo punto di riferimento per l'organizzazione generale, la formazione e la giustificazione di ogni realtà e attività subordinata e semplicemente umana. Questa forza è una *presenza* che si trasmette, e questa trasmissione, corroborata proprio dal carattere, sopraelevato rispetto alle contingenze storiche, di detta forza costituiva appunto la Tradizione. Normalmente la Tradizione presa in questo senso è portata da chi sta al vertice delle corrispondenti gerarchie, o da una *élite*, e nelle sue forme più originarie e complete non vi è separazione fra potere temporale e autorità spirituale, la seconda essendo anzi, in via di principio, il fondamento, la legittimazione e il crisma della prima. Come esempio caratteristico si potrebbe citare la concezione estremo-orientale del sovrano quale «*terza forza fra Cielo e Terra*», concezione che si ritrova in quella della regalità nipponica la cui tradizione si era continuata quasi immutata fino ad ieri, attraverso i secoli. Molti esempi analoghi, tratti anche

dal mondo occidentale, li abbiamo riferiti nella nostra opera dianzi citata, mettendo in evidenza la costanza della corrispondente idea di base.

Nell'aspetto ora indicato di una «trascendenza immanente», il *tradere*, il trasmettere (quindi la Tradizione) riguarda non qualcosa di astratto e di contemplativo ma appunto una energia che per essere invisibile non è meno reale. Ai capi e ad una *élite* spetta il compito di curare entro determinati quadri istituzionali, variabili ma omologabili nella loro finalità, questa trasmissione. È abbastanza evidente che essa è al massimo garantita se può essere parallela ad una continuità di ceppo o di sangue tutelata da norme rigorose. Di fatto, quando la catena della trasmissione s'interrompe, è assai difficile ristabilirla. Che in tale prospettiva la Tradizione sia l'antitesi di tutto ciò che è democrazia, egualitarismo, primato della società rispetto allo Stato, potere che viene dal basso, e simili, ciò non occorre metterlo in rilievo.

Per il secondo aspetto della Tradizione, bisogna rifarsi al piano dottrinale, e qui il punto di riferimento è ciò che si può chiamare l'*unità trascendente riposta delle varie tradizioni*. Può trattarsi di tradizioni di tipo religioso, ma anche di altro genere, sapienziali o mistèriche. Quello che è stato chiamato il «metodo tradizionale» consiste nello scoprire una unità o corrispondenza essenziale di simboli, di forme, di miti, di dogmi, di discipline di là dalle espressioni varie che i corrispondenti contenuti di significato possono assumere nelle singole tradizioni storiche. Tale unità può risultare da una penetrazione in profondità della varia materia tradizionale: indagine – ciò deve essere sottolineato – che va distinta dalle ricerche della cosidetta scienza comparata delle religioni universali, la quale si tiene alle due dimensioni della superficie ed ha dunque un carattere empirico, anziché metafisico. La facoltà richiesta è piuttosto quella che si potrebbe chiamare «intuizione intellettuale» o «spirituale», *intuito intellectualis*, e chi ha una sensibilità adeguata si accorge subito se essa è, o no, in opera, in quanto ne deriva, per una certa virtù illuminante, inesistente nei ravvicinamenti estrinseci e stentati propri alla indagine profana e anche a coloro che vorrebbero fare i tradizionalisti senza una qualche effettiva radice nella Tradizione. E qui ci si può riferire non soltanto agli scrittori cui si è accennato al principio e ad altri di uguale estrazione, che civettano semplicemente con l'idea di Tradizione non essendo che degli intellettuali, ma anche ad alcuni psicanalisti che hanno sconfinato nel campo della simbologia, della mitologia e delle religioni. Inoltre, soltanto il possesso di quella rara e non apprendibile capacità intellettiva può dare anche il *senso della misura* e prevenire ciò che si potrebbe chiamare «la superstizione della Tradizione». In effetti, vi sono persone che hanno lasciato redini libere alla fantasia e che si sono messe a scoprire dovunque contenuti tradizionali, anche quando essi sono immaginari o si tratta di contesti spuri e primitivi. È l'analogo del cosidetto «delirio [in senso psichiatrico] interpretativo» dei freudiani, i quali vogliono trovare dappertutto in azione i complessi del sesso.

L'origine delle forme tradizionali pone di fronte a problemi abbastanza complessi. Per quel che riguarda il primo dei due aspetti qui distinti, ossia l'aspetto storico, viene spesso prospettata l'idea di una *tradizione primordiale*, dalla quale sarebbero derivate le successive, particolari tradizioni. Ma se si resta sul piano storico, questo concetto dovrebbe venir articolato. Così dell'ipotesi di una tradizione primordiale iperborea o nordico-occidentale per quel che riguarda il gruppo delle civiltà tradizionali dell'area indoeuropea, non si può fare troppo uso per quanto concerne, ad esempio, le forme tradizionali estremo-orientali, le quali sono verosimilmente da riportarsi ad un diverso ceppo o focolare d'origine. Ma qui più spesso può imporsi il punto di vista da seguire per il secondo aspetto del problema che è la spiegazione di concordanze e di corrispondenze essenziali di contenuti tradizionali. È semplicistica, e in parte superstiziosa, l'idea di personaggi, «iniziati» e simili, che nei varî casi abbiano operato coscientemente all'origine di ogni tradizione. Anche se l'idea forse non può essere accolta da tutti senza difficoltà, pure spesso si deve pensare, piuttosto, a influenze, per così dire, da «dietro le quinte» inseritesi nella storia e negli sviluppi delle tradizioni, senza che i rappresentanti di esse se ne rendessero conto.

Vi sono anche casi di un «ripullulare» di un'unica influenza a notevoli distanze di spazio o di tempo, quindi senza una trasmissione materialmente rilevabile: quasi come quando un vortice scompare in un dato punto della corrente di un fiume per tornare a formarsi in un altro punto di essa. È quel che si deve pensare in molti casi di corrispondenze tradizionali, in elementi particolari, ma anche nelle strutture d'insieme di date civiltà: le linee di collegamento alla superficie sono inesistenti, qualcosa d'imponderabile entra in giuoco servendosi al massimo di elementi di «sostegno». Ad esempio, la genesi dell'antica romanità, in tutto ciò per cui essa riproduce forme varie della tradizione primordiale indoeuropea, può essere vista sotto questa luce. Infine, devesi considerare il caso che l'influenza in quistione agisca successivamente, ossia nello sviluppo ulteriore come tradizione di una materia originaria, trasformandola, arricchendola e anche rettificandola. In una certa misura, ciò sembra essere accaduto nel formarsi della tradizione cattolica dalla materia del cristianesimo primitivo.

L'introduzione dell'idea della Tradizione vale a liberare ogni tradizione particolare dal suo isolamento, appunto col riportare il principio generatore di essa e i suoi contenuti essenziali ad un contesto più vasto, in termini che sono di una effettiva integrazione. A scapitarne, sono solamente le eventuali pretese di esclusivismo settario e di privilegio. Riconosciamo che ciò può recar disturbo e creare un certo disorientamento in chi si sentiva ben al sicuro in una data area ristretta, recintata. Però ad altri la visione tradizionale aprirà più ampi e liberi orizzonti, infonderà solo una superiore sicurezza, a patto di non barare al giuoco: come nel caso di quei «tradizionalisti» che hanno messo mano alla Tradizione soltanto per una specie di condimento alla propria tradizione particolare riaffermata in tutte le sue limitazioni e in tutto il suo esclusivismo.

Riferimenti bibliografici

L'Arco e la Clava, come ricorda l'autore, è una antologia composta di testi in parte inediti e in parte editi – questi ultimi in un ampio lasso di tempo e ovviamente riscritti o comunque adattati e attualizzati per l'occasione – la cui origine non è di facilissima identificazione. Qui di seguito si indicano i riferimenti bibliografici delle primitive versioni rintracciate con i loro titoli originari: in alcuni casi ci si trova di fronte alla fusione o giustapposizione di due testi.

– *Civiltà dello spazio e civiltà del tempo*: 1. *Civiltà del tempo e civiltà dello spazio*, in *Il Regime Fascista*, 20 aprile 1935; 2. *Corriere Padano*, 6 luglio 1937; 3. *Civiltà dello spazio e civiltà del tempo*, in *Pagine libere*, giugno 1952; 4. *Totalità*, ottobre 1967.
– *La razza dell'uomo sfuggente*: 1. *La «razza dell'uomo sfuggente»*, in *Roma*, 3 febbraio 1951; 2. *L'uomo sfuggente*, in *Totalità*, febbraio 1967.
– *Il terzo sesso*: *Il fenomeno del «terzo sesso»*, in *L'Italiano*, giugno 1960.
– *America negrizzata*: *Negri americani*, in *Il Popolo Italiano*, 12 luglio 1957.
– *Sfaldamento delle parole: Depotenziamento delle parole*, in *Il Regime Fascista*, 25 novembre 1942 e 29 dicembre 1942.
– *Psicanalisi dello sci*: 1. *Ascendere e discendere*, in *Il Regime Fascista*, 7 febbraio 1939; 2. *Psicanalisi dello sci*, in *Roma*, 22 dicembre 1953.
– *Sul concetto di iniziazione*: *Über das Initiatische*, in *Antaios*, 1965.
– *Libertà del sesso e libertà dal sesso*: *Il sesso nella storia*, in *Roma*, 10 giugno 1958; e *Il sesso e la civiltà*, in *L'Italiano*, febbraio 1960.
– *Romanità, germanicità e la «Luce del Nord»*: *Il significato di Roma per lo spirito «olimpico» germanico*, in *Rassegna Italiana*, novembre 1942.
– *Influenze subliminali e la «stupidità intelligente»*: *Studiano come farvi comprare ciò che non vi servirebbe affatto*, in *Roma*, 19 settembre 1958; e *La «stupidità intelligente»*, in 1. *Il Nazionale*, 17 febbraio 1953; 2. *Il Popolo Italiano*, 19 ottobre 1957; 3. *Totalità*, 25 aprile 1967; 4. *Il Conciliatore*, novembre-dicembre 1973.
– *Il mito di Oriente e Occidente e «l'incontro delle religioni»*: *On the Problem of the meeting of religions in East and West*, in *East and West*, dicembre 1959.
– *I centri iniziatici e la storia*: in *Vie della Tradizione*, luglio-settembre 1971.
– *Sulla Metafisica del sesso e sull'«Uno»*, in *I problemi della pedagogia*, marzo-aprile 1970.
– *Che cosa è la «Tradizione»*, in *Il Conciliatore*, giugno 1971.

APPENDICE

L'Arco e la Clava 1930

a cura di Marco Rossi

Evola e la «rete di protezione»

Marco Rossi

In un ampio inserto staccato e accluso all'ultimo numero di *Krur*, la rivista di scienze esoteriche diretta da Evola durante il 1929, si potevano leggere le motivazioni di fondo della fine di quel mensile e della sua trasformazione nel quindicinale *La Torre*, assieme ad un fermo appello ai lettori sin lì fedeli a seguire e a sostenere la redazione nel suo nuovo impegno: «Agli amici e lettori che sin qui ci hanno seguiti e sostenuti, idealmente e materialmente, facciamo oggi un nuovo appello. *Krur* si trasforma. Avendo esauriti i compiti che, relativamente a ciò che è dominio tecnico dell'esoterismo, tre anni fa ci eravamo proposti, abbiamo accolto l'invito di trasportare la nostra azione in un campo più vasto, più visibile, più immediato: sul piano stesso della "cultura" occidentale, dei problemi che in questo momento di crisi travagliano le coscienze singole e quelle dei popoli. *Krur* nel 1930 uscirà dunque in un'altra forma: non più come un fascicolo mensile, ma come un quindicinale di combattimento, di critica, di affermazione e di negazione. Il punto di vista eroico-magico, che sin qui difendemmo, non sarà abbandonato: in realtà, esso solo costituirà il punto di riferimento e di giustificazione di un'opera critica e di revisione, che investirà i problemi più immediati, in relazione a quanto si stampa di significativo in Italia e fuori. È nella nostra intenzione di costituire un baluardo inaccessibile contro il generale abbassamento di ogni valore della vita; nella nostra pretesa di conoscere e di additare più vasti orizzonti, oltre quelli usuali delle piccole costruzioni umane; nel nostro proposito di star fermi sugli spalti, pronti alla difesa come all'offesa, isolati e chiusi ad ogni evasione – per tutto ciò il titolo "*Krur*" sarà mutato nel titolo: *La Torre – Foglio di espressioni varie e di tradizione una*» (1).

A dire il vero il compito di elaborazione e divulgazione tecnica dell'esoterismo, promosso prima dal mensile *Ur* nel 1927 e nel 1928, poi da *Krur* nel 1929, non si era probabilmente «esaurito» solo per naturale espletamento dei contenuti, piuttosto per le divisioni interne ai collaboratori, che finirono in

(1) Cfr. l'inserto staccato accluso al n. 12, di *Krur*, del dicembre 1929, dal titolo «La nostra attività nel 1930 – AI LETTORI»; oggi ristampato in appendice a Renato del Ponte, *Evola e il magico «Gruppo di Ur»*, SEAR edizioni, Borzano, 1994.

alcuni casi con l'esplodere in vere e proprie durissime diatribe sino ad interessare direttamente l'opera di avvocati e tribunali (2), avevano dimostrato che le varie prospettive spiritualiste e i diversificati orientamenti tecnici-operativi in qualche modo assemblati per la rivista, in realtà non erano riusciti a fondersi in una efficace prospettiva operativa comune.

Il dato fondamentale da rilevare è comunque la stretta continuità tra l'impegno di *Ur-Krur* e quello de *La Torre*, mentre ciò che cambia è invece l'ottica, la prospettiva di questo impegno: se le due precedenti riviste di studi esoterici dovevano approfondire le «teorie» e le «pratiche» spirituali individuali e non, ciò che Evola in quegli anni amava definire continuamente e non sempre a proposito con il termine di «magia», adesso *La Torre* avrebbe avuto il significato di una vera e propria sortita «esterna» nei vari campi della «cultura» occidentale moderna.

Non vi sono dubbi su questa continuità sostanziale delle due iniziative, come è bene rammentare sempre la notevole diversità della natura di questo impegno: diversità resa necessaria dalla completa eterogeneità e novità dei piani coinvolti, appunto quello politico e quello culturale.

A dire la verità non era propriamente la prima volta che Evola cercava di affrontare le spinose tematiche politiche, culturali e religiose, con tutte le loro delicate implicazioni sul piano sociale e pratico: già nel 1925 si era esposto sulle pagine de *Lo Stato Democratico*, diretto da Giovanni Colonna di Cesarò, sottolineando con l'usuale radicalismo le proprie idee antidemocratiche e antifasciste (3); ancora nel 1926 e nel 1927 aveva dato fuoco alle polveri della proposta imperiale e neopagana, sia in politica che in religione, prima sulle colonne di *Critica Fascista* diretta da Giuseppe Bottai e di *Vita Nova* di Leandro Arpinati, poi nel libro *Imperialismo Pagano* durante il 1928.

Ma tutti questi tentativi avevano portato a generare solo un feroce vespaio di reazioni cattoliche, proprio mentre il regime mussoliniano lavorava per concludere il Concordato con la Chiesa Cattolica, e finirono logicamente per isolare Evola da parecchi ambienti e riviste.

In questa prospettiva *La Torre* si spiega chiaramente anche con la vocazione interventista e «guerriera» insita nel carattere di Evola: quest'ultimo tentativo però si distingue per essere assolutamente autonomo e per collocarsi in un momento storico molto meno propizio alla tolleranza per le espressioni libere e critiche al regime. E in effetti la durata di questo battagliero quindicinale si esaurirà in dieci numeri, l'ultimo dei quali uscirà il 15 giugno del 1930. Le posizioni di Evola e dei suoi collaboratori si scontrarono un po' con tutte le posizioni ideologiche tollerate dal regime fascista del tempo: in particolare la rubrica «L'Arco e la Clava» (l'arco per colpire da lontano, la

(2) Per avere un'idea della violenza di questi scontri cfr. il lungo inserto staccato accluso al n. 2 di *Krur*, del febbraio 1929, ora ristampato in appendice a Renato del Ponte, *Evola e il magico «Gruppo di Ur»*, cit., oltre al numero di *Ignis* del gennaio del 1929, ristampato nel 1980, casa editrice Atanor, Roma.

(3) Cfr. Marco Rossi, *Lo Stato Democratico* (1925) *e l'antifascismo antidemocratico di Julius Evola*, in *Storia contemporanea*, anno XX, n. 1, febbraio 1989, pp. 5-43.

clava per abbattere da vicino come spiega eloquentemente l'autore) era diventato il luogo privilegiato di tutte le polemiche che per Evola avrebbero dovuto assicurare «un'azione di bonifica, di critica e di attacco contro tutto ciò che nella stampa di quel tempo era più deteriore: ciò senza aver riguardi per nessuno e senza avere peli sulla lingua», e che naturalmente finì per doversi occupare di durissimi e talvolta miserabili scontri personali. Evola avrebbe voluto che i casi «personali» rimanessero in secondo piano e che invece valessero unicamente come esempi di atteggiamenti ideologici e culturali in sé da discutere, l'obiettivo non doveva insomma essere il singolo, il particolare, bensì l'idea, la convinzione, la *Weltanschauung* delle quali ci si doveva occupare con disponibilità e intelligenza.

«L'Arco e la Clava» diventa dunque la rubrica appositamente polemica di una rivista che in pieno regime fascista ha il coraggio di esordire dichiarando senza mezzi termini nel suo primo fascicolo: «La nostra rivista non sorge per fare al fascismo e all'on. Mussolini dei "soffietti" di cui sia il fascismo che l'on. Mussolini non saprebbero che farsene. La nostra rivista è sorta invece per difendere dei principi che per noi sarebbero assolutamente gli stessi sia che ci trovassimo in regime fascista, sia che ci trovassimo in regime comunista, anarchico o repubblicano». E poco oltre: «Nella misura che il fascismo segua e difenda tali principi, in quella stessa misura noi possiamo considerarci fascisti. E questo è tutto» (4).

È vero che gli ideali proposti dalla rivista potevano essere giustamente definiti come una specie di ideologia tradizionalista, imperialista e «superfascista», perché le idee di gerarchia, di spiritualità e di ordine vi trovavano una valorizzazione esplicita e coerente; ma l'assoluta libertà e la radicale intransigente fedeltà alla natura delle cose, senza coperture, diplomazie e ambiguità, ne faceva davvero un caso unico nel panorama pubblicistico italiano del 1930. Infatti, se la stampa sotto il regime fascista in realtà finì per godere di più ampi spazi di libertà di quello che si è soliti riconoscere, questo poté accadere attraverso ben organizzate «reti di protezione» che facevano capo a settori, gerarchi, aree di interesse politico, economico o religioso, che del regime in qualche modo fecero parte: *La Torre*, invece, al di là di una ben generale dichiarazione ideologica aristocratica, spiritualista e tradizionalista, all'interno della quale poteva essere considerato «ortodosso» il fascismo, appunto «nella misura che il fascismo segua e difenda tali principi», non si dichiarava suddita di niente e nessuno. In questo *La Torre* e la sua terribile rubrica «L'Arco e la Clava» nascevano e operavano assolutamente senza l'ausilio di nessuna ufficiale od ufficiosa «rete di protezione».

Ora, se consideriamo l'entità e la violenza degli attacchi che da Evola e dai suoi collaboratori furono lanciati in quei dieci numeri, tra il febbraio e il giugno del 1930, e se valutiamo l'inesistenza di qualsiasi rete protettiva riconoscibile che garantisse in qualche modo la rivista, bisognerebbe piuttosto mera-

(4) J. Evola, *Carta d'identità*, in *La Torre*, n. 1, 1° febbraio 1930, riedita dalla Società Editrice Il Falco, Milano, 1977, p. 43.

vigliarsi di come *La Torre* e «L'Arco e la Clava» abbiano avuto modo di esprimersi in una maniera così libera e dura per ben cinque mesi, mettendo alla gogna e alla berlina chiunque e qualunque argomento e in un modo così aggressivo e privo di qualsiasi misura diplomatica. La cosa non è per nulla scontata come potrebbe apparire ad un primo sguardo superficiale, ed a nostro parere pone un problema specifico: quello di individuare l'identità della specifica «rete di protezione» che per un certo periodo permise a questa più che battagliera rivista di svolgere la sua azione.

Già dal *Cammino del Cinabro*, l'autobiografia di Evola, si possono distinguere alcuni interessanti particolari: la rivista non fu chiusa per un ordine perentorio e specifico degli organi competenti, che avrebbero potuto assai facilmente utilizzare le leggi già in vigore nel 1930 per il controllo sulla stampa. Invece, dopo una «diffida» della polizia nei riguardi di Evola affinché non continuasse la pubblicazione della rivista, «diffida» che, come specifica lo stesso Evola, non aveva «potere vincolativo» , e naturalmente Evola non essendosene curato, allora «la polizia prese la via indiretta e proibì a tutte le tipografie di Roma di stampare la mia rivista» (5). Evola mostra inoltre di poter contare su amicizie in alto loco, se può permettersi di protestare presso Leandro Arpinati, «allora ministro degli interni», il quale, aggiungiamo noi, ospitava da almeno quattro anni i suoi articoli nella sua rivista *Vita Nova*.

Ma Arpinati gli fa presente il «clima impossibile» che si era creato intorno a *La Torre* e dice che, se mai, «se ne sarebbe riparlato dopo che le acque si fossero calmate»; a ciò Evola comprende che è giunta l'ora di cessare la pubblicazione e di andare a riflettere «in alta montagna». Ora, già da queste modalità anomale, si può chiaramente comprendere come lo scontro non sembra coinvolgere direttamente il regime fascista, nella sua totalità, contro la rivista evoliana: legalmente infatti *La Torre* può continuare ad essere pubblicata, anche se non può essere stampata nella capitale, e questo dopo che il numero 3, del 1° marzo 1930, era stato sequestrato a causa di un durissimo attacco contro la campagna demografica (6), strategia sociale come si sa di centrale importanza per il fascismo e per Mussolini in particolare (7).

L'impressione è dunque che la battagliera e per nulla gestibile presenza della libera attività del gruppo di scrittori che si raccoglievano attorno ad Evola avesse dato grandi fastidi a parti e settori particolari del regime, ma che al vertice del fascismo qualcuno permettesse e proteggesse questa «azione rettificante in senso tradizionale e spirituale». Personalmente non ci sembra per nulla azzardato riconoscere in Benito Mussolini quel «qualcuno», sopra il mini-

(5) J. Evola, *Il cammino del cinabro*, Scheiwiller, Milano, 1972, p. 101.

(6) Cfr. J. Evola, *Le Razze muoiono*, in *La Torre*, n. 3, 1° marzo 1930; *Il Cammino del Cinabro*, pp. 121-125.

(7) Per comprendere quanto il tema del declino demografico preoccupasse Mussolini e si unisse ai suoi interessi per le tematiche specifiche sollevate da Oswald Spengler ne *Il Tramonto dell'Occidente*, si veda per tutti l'articolo di apertura di *Gerarchia*, del settembre 1928, firmato dallo stesso Mussolini e che portava un titolo che era anche un chiaro programma: *Il Numero come Forza*, pp. 675-684.

stro degli Interni e sopra i vertici del partito, che garantì sino ad un certo punto l'azione di Evola, e, ripetiamolo, legalmente non la rese mai impossibile.

A ciò ci confortano gli impareggiabili studi di Renzo De Felice (8), dai quali emerge chiaramente la concreta attenzione che Mussolini continuamente porta verso riviste e manifestazioni culturali che potremmo definire «eretiche» rispetto alla conduzione «ortodossa» del regime, naturalmente quando vedeva in queste contestazioni, critiche e suggerimenti, dei potenziali contenuti organici all'indirizzo che egli, in qualche misura, intendeva dare allo sviluppo del fascismo. Il caso di Evola si inserisce perfettamente in questa ottica e le notevoli testimonianze che sono emerse dai *Taccuini Mussoliniani* raccolti da Yvon De Begnac (9) ci pare che apportino qualcosa di molto più importante di semplici incontrovertibili indizi.

Sappiamo, dalla prefazione del De Felice e dall'introduzione di Francesco Perfetti, che i taccuini del De Begnac vanno letti in «controluce», cioè tenendo presente quello che Mussolini voleva dire di sé e della propria vita nella seconda metà degli Anni Trenta; si possono quindi dare delle censure o delle particolari sottolineature spiegabili con gli equilibri politici del tempo o comunque con la strategia e il tono che Mussolini intendeva imprimere a questa specie di sua biografia ufficiale. Ma è lo stesso De Felice ad avvertire che: «...sarebbe profondamente sbagliato considerare questi *Taccuini* un documento di scarso valore storico o, nel migliore dei casi, tale da poter essere affrontato solo da degli specialisti in grado di decrittarlo. Al contrario, pur con i limiti che abbiamo sentito il dovere di indicare e le conseguenti cautele critiche che essi comportano, pochissimi "documenti" mussoliniani – e nessuno di tanta ampiezza e ricchezza di particolari – hanno, per noi, l'importanza di questi *Taccuini* per cercare di penetrare la personalità di Mussolini e di comprendere alcuni aspetti e momenti essenziali della sua formazione e, se non della sua politica in senso proprio, del suo atteggiamento di fronte alla realtà politica» (10).

Ora, nella seconda metà degli Anni Trenta Evola esprimeva ormai la sua matura visione tradizionalista e spiritualista in mille iniziative editoriali e giornalistiche, in Italia e all'estero, avendo però un ben saldo punto fermo, una ben chiara «rete di protezione» almeno in Roberto Farinacci, sulle pagine del cui quotidiano *Regime Fascista* andava pubblicando con continuità e respiro europeo «Diorama Filosofico»: il più stabile e prestigioso punto di riferimento della cultura tradizionalista e spiritualista europea in Italia (11).

(8) Dei fondamentali studi di Renzo De Felice in proposito si vedano soprattutto: *Mussolini il Duce – Gli anni del Consenso 1929-1936*, Einaudi, Torino, 1974; *Mussolini il Duce – Lo Stato Totalitario 1936-1940*, Einaudi, Torino, 1982; *Mussolini l'alleato – L'Italia in guerra 1940-1943*, Einaudi, Torino, 1990.

(9) Yvon De Begnac, *Taccuini Mussoliniani*, Il Mulino, Bologna, 1990.

(10) Renzo De Felice, Prefazione, ai *Taccuini Mussoliniani*, cit., p. X.

(11) Cfr. J. Evola, *Diorama Filosofico*, antologia degli anni 1934-1935, a cura di Marco Tarchi, Ed. Europa, Roma, 1974.

Ma Evola nell'ambito della cultura italiana di regime non rimaneva un isolato: le sue posizioni anticristiane, antiborghesi, contro l'idealismo e il corporativismo di «sinistra», contro ogni tipo di progressismo l'avevano in gran parte reso inviso ai principali filoni culturali italiani. Queste cose il Mussolini della seconda metà degli Anni Trenta le sapeva benissimo e proprio per questo fanno veramente impressione i suoi molteplici riconoscimenti di stima per quasi ogni iniziativa di Evola, la sua sorprendente informazione fin nei particolari dei movimenti, dell'opera e delle finalità dell'azione evoliana. Si parte dal biasimare apertamente la stessa «cultura ufficiale» del regime: «Hanno messo al bando della cultura ufficiale del fascismo Giovanni Preziosi e Julius Evola. È stato un errore. Sono degli oltranzisti, dei diffusori di violenza, degli anatemizzatori in servizio permanente effettivo, dei creatori di fantasmi da abbattere. Ebbene, li preferisco ai cantori della pace in assoluto, che sono il cuore duro degli entusiasti senza ragione. Che cosa hanno dato, gli entusiasti a pronta cassa, alla cultura della rivoluzione? Chi, tra costoro, ha indicato, meglio e più di Preziosi, che la falla da calatafare nella barca Italia era, prima di tutte le altre, quella dell'emigrazione? Chi, tra gli umanisti ufficiali della rivoluzione, ha, più del barone Julius Evola, testimoniato della decrepitezza di un Occidente cui recare il soccorso dell'ultima spallata rivoluzionaria, per poterne riutilizzare le macerie, prima che la notte sommerga i continenti?» (12).

Si noti l'opportuno accostamento di Evola a Preziosi: opportuno non solo per la natura intransigente e ideale dell'impegno culturale realizzato dai due intellettuali, ma anche perché l'intervento e l'aiuto di Preziosi nei confronti di Evola fu determinante, agli inizi degli Anni Trenta, per l'instaurazione di proficui e solidali contatti tra quest'ultimo e Farinacci, tutte cose che Mussolini senz'altro doveva conoscere. Ma l'accusa alla cultura ufficiale fascista, accusa di conformismo e di scarsa sensibilità rivoluzionaria, si vede confermata e spiegata da altri significativi brani, dove Mussolini mostra di essere stato attento e interessato, ad esempio, alla detonante proposta evoliana di un Imperialismo pagano, quella stessa che tra il 1927 e il 1928 aveva scatenato le più dure reazioni cattoliche e che aveva costretto Giuseppe Bottai ad abbandonare e a sconfessare pubblicamente il suo collaboratore.

Così il Mussolini della fine degli Anni Trenta ci tiene a precisare che ha visto, ben compreso la sostanza della proposta evoliana e che, a suo tempo, non fu «affatto seccato per la presa di posizione» di Evola: «Contrariamente a quanto generalmente si pensa, non fui affatto seccato per la presa di posizione del dottor Julius Evola pochi mesi innanzi la Conciliazione contro una qualsiasi modulazione di pace tra Santa Sede e Italia. L'atteggiamento del dottor Evola, del resto, non riguardò direttamente i rapporti tra Italia e Santa Sede, ma quella che, a suo avviso, sarebbe, nei secoli, l'inconciliabilità tra tradizione romana e tradizione cattolica. Per cui, identificato il fascismo con la

(12) Y. De Begnac, *Taccuini Mussoliniani*, cit., p. 406.

sopravvivenza della tradizione romana, altro non resterebbe se non considerargli avversaria qualsiasi visione della storia di ordine universalistico» (13).

Mussolini dunque voleva che certe questioni e certi problemi venissero posti e discussi seriamente: si dovevano certo tenere presenti le esigenze politiche e tattiche del momento, gli interessi e le plurali conciliazioni che la pacificazione nazionale esigeva, ma il dibattito ideologico, le «forze» spirituali in campo e da mobilitare per la costruzione reale dello Stato e della società fascista dovevano sicuramente comprendere anche le tematiche evoliane.

Questo aiuta a capire come mai Evola, nel 1928, se fu abbandonato da Bottai, non lo fu da Arpinati, e se fu attaccato un po'da tutti, ebbe lo stesso la possibilità di pubblicare in volume le sue tesi, di rispondere ad ogni tipo di polemica e di continuare a dirigere tranquillamente il mensile di scienze iniziatiche *Ur*, rivista che in un modo del tutto particolare aveva attirato le durissime e qualificate critiche degli ambienti culturali cattolici più preparati e in particolare di Giovanni Battista Montini (14), il futuro papa Paolo VI.

(13) Y. De Begnac, *Taccuini Mussoliniani*, cit., p. 647.

(14) Giovanni Battista Montini era allora Assistente centrale ecclesiastico della Federazione Universitari Cattolici Italiani, che aveva come organo ufficiale il mensile *Studium*, sul quale scriveva nel n. 6, del giugno 1928, il seguente brano: «UNA NUOVA RIVISTA – Quando il mondo non crede più né alla metafisica razionale, né alla teologia cristiana; quando ha posto nell'originalità astrusa del pensiero la misura della sua forza; quando non cerca più la verità, ma l'eccitazione intellettuale; quando è sazio di tutte le cose facilmente chiare, e non stima più lo sforzo per renderle tali, ma comincia a trattarle da Sfingi che racchiudano il mistero – la riserva del sapere, e dell'essere – allora spuntano sul mercato intellettuale le produzioni misteriosofiche, spuntano le riviste esoteriche. E viene alla luce anche "UR" , la nuova rivista di scienze esoteriche. Il Prof. Evola, con altri compagni, ne è l'astrologo principale. Anche questa viene quindi a incoraggiare quelle strane forme di cerebralismo e nevrastenia, di coltura intensiva della incomprensione, di metafisica della oscurità, di crittologia di espressioni, di preziosismi pseudomistici, di fascini cabalistici magicamente evaporati da droghe raffinate di erudizioni orientali, che tentano di creare di nuovo la confusione delle lingue. Per esempio: "Sviluppo, è integrazione, restaurazione del frammento nel corpo unico della realtà. Resurrezione, come ritorno. Ritorno, come superamento della limitazione spaziale e temporale, che è condizione dell'esistenza umana, riducendo queste limitazioni nel simbolo della orizzontale e della verticale, il cui punto di intersezione e di confluenza, concrezionalmente è l'uomo"» (p. 66).

«Lampante e istruttivo, e soprattutto convincente. Convincente, se non altro per dimostrare come l'abuso di pensiero e di parola, nel disfacimento della sapienza tradizionale, gratifichi di aberrazioni retoriche, di rievocazioni fanatiche e di superstiziose magie gli indisciplinati del vero e gli assetati di mistero. Non è il caso di pensare a quel mondo sapiente delle fate di cui Chesterton [*sic*: è più probabile che si tratti di Arthur Conan Doyle – N.d.C.] fa l'apologia; né dello strapaesano tentativo di scoprire i numeri del lotto; coteste almeno sono cose istruttive, divertenti e fors'anche utili; ma son troppo semplici e umili a confronto dell'eroismo commovente in acrobazia ideologicamente polisportiva di questi saggi esoterici. Davanti a simili fenomeni ci sovviene la lagrimevole fine di Don Ferrante che "his fretus... andò a letto, a morire come un eroe di Metastasio, prendendosela con le stelle", e ci lascia dubitare se tutto cotesto spassoso conato di arrivare a maggior scienza, a maggior civiltà, a maggior vita non sortisca in fine la medesima ridicola apoteosi» (pp. 323-324). .

Del resto Mussolini aveva mostrato orecchio e attenzione per tematiche molto simili in frangenti ben più tumultuosi e pericolosi: infatti, nell'estate del 1924, durante la terribile crisi a seguito del delitto Matteotti, il capo del fascismo aveva trovato il tempo e il modo di rispondere, con un lungo e approfondito articolo su *Gerarchia*, alle proposte di Arturo Reghini di una *élite* pagana e di un imperialismo pagano come soluzione spirituale, culturale e politica per la definitiva stabilizzazione di un regime fascista in Italia (15).

Così come da altri eloquenti brani si viene a sapere che il legame tra Evola e Mussolini risale almeno a prima dell'ottobre del 1922: circostanza che Evola comprensibilmente non rammenta nella sua autobiografia, scritta agli inizi degli Anni Sessanta, ma che nei taccuini del De Begnac si evidenzia in modo chiaro (16). Ancora Mussolini incarica «ufficiosamente» Evola di curare l'edizione italiana di *L'uomo e la macchina* e di *Anni Decisivi* di Oswald Spengler (17) e confessa di aver discusso a lungo dei problemi connessi al Tramonto dell'Occidente con Evola stesso e con Spengler.

E, dopo le definitive ricerche del De Felice (18), sappiamo con certezza che la concezione razzista e spiritualista più vicina al pensiero mussoliniano, in contrapposizione alla concezione razzista biologica tedesca, fu quella che Evola aveva descritto in *Sintesi di dottrina della razza* nel 1941 (19), al punto che se la prospettiva evoliana non divenne l'espressione ufficiale del

(15) Cfr. Marco Rossi, *L'interventismo politico-culturale delle riviste tradizionaliste negli Anni Venti: Atanòr* (1924) e *Ignis* (1925), in *Storia Contemporanea*, anno XVIII, n. 3, giugno 1987, pp. 457-504.

(16) Tra i vari brani che si possono riportare in appoggio a ciò si veda soprattutto il seguente: «Di Freud mi ha parlato per primo Julius Evola. Evola mi fu presentato da Marinetti, prima dell'ottobre 1922. Marinetti era stato il massimo sostenitore della pittura di Evola, al tempo in cui Sprovieri s'era fatto profeta dei pittori moderni. Evola vedeva in Freud lo scopritore di ogni mistero della psiche. Il mondo di Freud, diceva, doveva divenire il mondo vero del pensiero. Questo discorso, lo confesso, lo trovavo e continuo a trovarlo un poco umoristico. Non esistono rivelatori di coscienza, di subconscio, che non siano, in tutto o in parte, coloro che ne sono, volutamente o non, i protagonisti: meglio, gli artefici. Collegai le parole di Evola, sempre a quelle dedicate dal professor Orestano al problema Freud. Un Freud interprete della psicologia sull'oblio mi sembrava, mi sembra più accettabile, di quello che si tenta di imporre come scopritore della psicologia del ricordo» (Y. De Begnac, *Taccuini Mussoliniani*, cit., p. 646).

(17) Cfr. «Avevo voluto personalmente la pubblicazione in Italia dei due studi di Spengler *L'uomo e la macchina* e *Anni decisivi*. Il mio amico Beonio-Brocchieri, ufficialmente, e il barone Evola, ufficiosamente, realizzarono questo mio desiderio. L'operazione non fece molto chiasso. Non si può pretendere che l'Italia di Farinacci possa apprezzare la cultura di Spengler. L'allora maggiore Canevari affiancò Beonio-Brocchieri e Julius Evola nella meritoria fatica che costoro andavano sostenendo» (Y. De Begnac, *Taccuini Mussoliniani*, cit., p. 594).

(18) Cfr. Renzo De Felice, *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo*, Einaudi, Torino, 1988.

(19) Cfr. J. Evola, *Sintesi di dottrina della razza*, Hoepli, Milano, 1941.

regime fascista lo si dovette, con ogni probabilità, alle vicende della guerra e alle ostilità degli ambienti cattolici e della burocrazia fascista italiana.

Se dunque valutiamo bene questo contesto, questa continua distante ma costante «attenzione» di Mussolini nei confronti dell'operato di Evola, non ci meraviglierà trovare nei taccuini del De Begnac persino un lungo brano dove Mussolini ricorda nei particolari la grande opera artistica d'avanguardia di Evola, la lega compiutamente alla posteriore attività di filosofo e tradizionalista riconoscendo nella nuova «potente saggistica di Evola» il costituirsi di una nuova cultura rivoluzionaria finalizzata alla «costruzione d'una società fascista». Dal medesimo brano si viene a sapere che Mussolini riceve «una rarissima copia di una sua preziosa opera, *Arte Astratta*», proprio nel 1930, appunto nell'anno convulso che vede la pubblicazione del quindicinale *La Torre* con la sua rubrica polemica «L'Arco e La Clava». «I "paesaggi interiori" di Julius Evola, quei suoi caffè che, durante la mia convalescenza a Doberdò, io ebbi modo di ammirare in rassegne bresciane di pittura, dovute credo all'avvocato Feroldi, erano stati l'annuncio dell'arte nuova, che io già allora intendevo divenisse arte della mia rivoluzione. Non errai nell'intuirlo. Lo capii quando Evola mi fece pervenire, dodici anni più tardi, nel 1930, una rarissima copia di una sua preziosa opera, *Arte Astratta*, che mi diede il senso di come, di quanto, questo ideologo, anche in pittura, avesse tentato di fornire la spiegazione del distacco operatosi tra futurismo e dadaismo, e di come nel contempo fosse utile stabilire che vera rivoluzione culturale seppero compiere in pittura egli e altri suoi compagni, tutti pervasi dalla volontà di porre una nuova forma di arte figurativa al servizio di un Occidente salvato dalla palude politica nella quale le grandi democrazie sembravano volerlo sommergere. Quando, poi, Julius Evola, ponendosi alla ricerca dei grandi miti legati alla rovina di ere scomparse, parlò di salvezza dell'Occidente come sola possibilità di sottrarre ad indeclinabile caduta la storia, la mia mente corse a quelle tele che tre lustri innanzi avevo ammirato, io fermo estimatore di pittori veneti del Cinquecento, del Seicento, del Settecento, a Brescia e a Roma. Sempre quella fede in un'Europa disintossicata dal virus dell'internazionalismo a pronto potere che i libertari d'ogni chiesa e chiesuola intendono costituire in aspirazione permanente dei propri ideali di vaga e inconsistente libertà: sempre quella fede, che in quelle antiche tele cominciava ad esprimersi, ora, nelle pagine delle opere di Evola assumeva consistenza di dottrina, regolamentazione di verità ancora lontane dall'affermarsi come le sole atte ad imprimere a una cultura rivoluzionaria il vigore di una socialità riformante in toto lo stato, gli stati, i rapporti politici tra individuo e amministrazione della propria collettività. Proprio nel segno dell'antica pittura, nella nuova potente saggistica di Evola io vidi il costituirsi di un nuovo modo di fare cultura rivoluzionaria affidando al documento, al dogma, alla fantasia, la guida del nostro procedere alla costruzione d'una nuova società» (20).

(20) Y. De Begnac, *Taccuini Mussoliniani*, cit., pp. 404-405.

A conclusione, dunque, di queste note noi riteniamo di poter individuare, con ogni probabilità, la particolare «rete di protezione» che ha permesso ad Evola di sviluppare la sua complessa opera ideologica e culturale durante il regime fascista, nonostante le aperte ostilità del mondo cattolico, dell'apparato burocratico fascista e di tanta parte della cultura ufficiale, proprio in Benito Mussolini: al di là e molto al di sopra della protezione di Benedetto Croce e in parte di Giovanni Gentile, di quella di Leandro Arpinati, di Giovanni Preziosi e di Roberto Farinacci, che pure svolsero un loro fondamentale ruolo, le pagine dei taccuini di De Begnac testimoniano una costanza di attenzione ed una proprietà di conoscenza che lasciano pochi dubbi: Mussolini voleva che l'opera di Evola fosse uno dei fermenti della sua rivoluzione, uno dei punti ideali dal quale muovere per costruire l'«uomo nuovo».

Occorre quindi leggere le durissime polemiche che si svolsero tra gli ambienti della cultura fascista e squadrista e «L'Arco e la Clava» nel 1930 alla luce di quanto appurato: Evola chiariva provocatoriamente la propria posizione ideologica in piena libertà, ma, allo stesso tempo, «qualcuno» permetteva che si fustigasse, radicalmente e da posizioni aristocratiche e tradizionaliste, gente che si stava facendo una posizione nella cultura e nella società di regime.

La posizione evoliana, rigorosamente antidemocratica, imperialista e spiritualista, garantiva quel «qualcuno» sul senso nel quale avrebbe dovuto svolgersi l'eventuale rettificazione, a profitto naturalmente della costruzione di una autentica società gerarchica basata su una gerarchia di veri valori spirituali.

Marco Rossi

Si ritiene Evola autore anche dei molti brani non firmati de «L'Arco e la Clava», oltre naturalmente quelli firmati dal suo nome o dal trasparente pseudonimo «JE» . Ciò essenzialmente per la natura degli argomenti trattati e per una questione di «stile letterario» , che, a parere nostro, in molti casi è particolarmente evidente. Oltre a ciò si deve sottolineare che la stessa esigenza che sta alla base de «L'Arco e la Clava», cioè la *vis* polemica, radicalmente interventista, appartenne ad Evola in una misura così palese da caratterizzare gran parte di tutto il suo molteplice impegno culturale e, in particolare, da spingere l'autore a riutilizzare il titolo, *L'Arco e la Clava* appunto, per l'omonimo libro, pubblicato in vecchiaia.

A ciò si aggiunga che Evola era l'unico direttore responsabile de *La Torre*, il che, considerato il concetto di responsabilità personale nutrito da Evola, può far pensare che ciò che non era firmato fosse direttamente una sua produzione.

Le note esplicative non firmate sono del curatore di questa appendice.

La rubrica «L'Arco e la Clava» de *La Torre*

I

La Torre, n. 1, 1° febbraio 1930

Julien Benda, nella sua famosa *Trahison des Clercs* (1), di cui avremo occasione di esaminare il pro e il contro, scrive (p. 152): «La nostra età avrà visto dei sacerdoti dello spirito insegnare che la forma lodevole del pensiero è quella gregaria, e che il pensiero indipendente è degno di disprezzo. Peraltro, è certo che un gruppo che vuol essere forte, non ha che farsene dell'uomo che pretende di pensare per proprio conto». E in nota cita questa frase dell'«Impero»: «A partire da questa sera che la sia finita con la stupida utopia secondo la quale ognuno può pensare con la propria testa».

L'«Impero», se Dio vuole, è morto; e d'altra parte non vi è persona seria che l'abbia mai considerato altrimenti che come un'adunata di allegri spiriti per i quali la cosa più desiderabile sarebbe appunto stata che essi lasciassero ad altri la cura di pensar per loro con la propria testa: e nessuno li ha autorizzati mai a «rappresentare» l'Italia sia dinanzi a chi sta fuori, che dinanzi a chi sta dentro.

Dunque, ciò a parte, sarà la possibilità stessa dell'esistenza e dello sviluppo della nostra rivista in Italia a mostrare all'Estero, contro l'insinuazione del Benda, che in Italia si può benissimo pensare con la propria testa ed esprimersi con tutta libertà, sempre che ci si tenga fermi a quei principi di aristocrazia intellettuale e di avversione per ogni ideologia demagogica, che in qualsiasi tempo hanno fatto parte dell'attitudine di ogni razza ben nata.

* * *

Recentemente, nel «Libro Italiano» di Firenze abbiamo trovate delle parole d'oro a proposito di uno «stile massonico» che non riguarda le logge e le «scienze iniziatiche» tipo Reghini, sì invece «le tavolate di gente che s'incensa

(1) Julien Benda, *Trahison des Clercs*, Grasset, Paris, 1927; prima traduzione italiana di Arturo Barone, per le Edizioni Gentile, Milano, 1946, con una nota di Augusto Del Noce, *La «Trahison des clercs» nella letteratura della crisi*; vedi anche la traduzione di Sandra Teroni Menzella, edita da Einaudi, Torino, 1976. *Il Tradimento dei Chierici* fu uno dei testi fondamentali del dibattito sul rapporto fra intellettuali e potere politico tra la fine degli Anni Venti e la prima metà degli Anni Trenta.

e si cita a vicenda, e che non vede nulla al di là della propria fazione. Secondo questa mentalità massonica de' letterati è delitto attaccare un amico, anche se fa, mettiamo, delle corbellerie; è alto tradimento apprezzare il lavoro e il valore d'un uomo di partito avverso, anche se per caso fosse un genio. Si formano così quelle combriccole d'alleati giurati, che passano il tempo a dir male della parte avversa nei caffè e in altri posti di amena ricreazione. È proprio della gente diritta, invece, biasimare gli amici quando se lo meritano, elogiare i nemici presenti e assenti quando se lo meritano; e, insomma, dire il vero. Purtroppo non succede mai così: esce il libro d'un tale, e si sa già con certezza matematica quali saranno quelli che ne diranno bene, e quali quelli che ci troveranno dentro tutto il male possibile. Se poi ti azzardi a dir franco il tuo parere su qualche fesseria di un amico, aspettati un putiferio».

Benissimo. V'è solo da domandarsi: Dato che non solo si dicesse sì a tutto questo, ma si avesse altresì il coraggio di procedere a una piccola revisione di certe *équipes* capitanate dai pontefici della «critica» letteraria, quante «terze pagine» potrebbero ancora esistere in Italia?

* * *

Nel «Popolo di Roma» del 4-1-1930, in un bell'articolo che riassume il libro di Guy de Pourtalès su *Nietzsche en Italie*, leggiamo: *«È solo nella terra dove il genio italiano si è affermato nei secoli e in molteplici e universali espressioni, che Nietzsche poteva dar libero corso alla sua filosofia».* E per conclusione: *«Oggi la "volontà di potenza" in Europa è rappresentata soltanto dal fascismo».*

Sentir affermare ciò, non può che farci piacere; ma ancor più ce lo farebbe, se alcune cose non stessero a limitare la portata di tali affermazioni. Soprattutto: la «volontà di potenza» cui si allude, è proprio il *Wille zur Macht* nietzschiano, ovvero è semplicemente quella volontà di potenza che da che mondo è mondo è sempre esistita dovunque fa divampare la passione politica? La seconda, è ben lungi dall'essere propria al solo fascismo; ma se è invece della prima che si tratta – e lo speriamo – come si saprebbe separare questa volontà di potenza da tutte le premesse della filosofia e della morale nietzschiana, che esse sole le conferiscono il suo significato e l'elevano a un piano metapolitico e spirituale, premesse per le quali d'altra parte si concede che l'atmosfera del «genio italico» costituisce l'ambiente più propizio? Ora, non si è mai domandato, per esempio, fino a che punto tali premesse siano compatibili con quelle di una certa religione, contro cui tutta la vita di Nietzsche fu una lotta, e che qualche bravo spirito continua a voler associare alla tradizione difesa dal fascismo e all'«anima italiana», altrimenti che per via di semplice convenienza pratica? (2).

(2) Evola non ha timore di riprendere, quando e come ne ha occasione, la recente polemica contro la religione cristiana, che viene ancora ritenuta una base spirituale assoluta-

* * *

«Fede e Ragione» – un periodico cattolico toscano di una divertente e permanente bellicosità – se l'è presa col «Corriere Padano» (n. 52 del 1929) e a proposito di Mazzini e del «Risorgimento Italiano» dice diverse cosette, che sono giuste.

È difatti proprio a una certa sinistra ideologia politica confondere, *pour cause*, elementi che vanno ben distinti. I meriti patriottici sono una cosa e se si vuole, una bella cosa; ma ciò che è dottrina, e tradizione di dottrina, e difesa di dottrina, sono un'altra cosa a cui la prima non può costituire nessuna cauzione. Nel nostro caso, tutto quel che l'Italia deve ai fattori del Risorgimento, non può far sì che il giudizio sia meno severo nei riguardi delle ideologie cui spesso si associò, ideologie sospette quanto mai, infette di massoneria, di umanitarismo protestantico, di demagogia antimonarchica e repubblicana, di una pseudoreligiosità degradata a musica del «popolo».

E ciò è bene che sia detto con chiare parole, perché oggi non manca chi giuoca appunto al «mito» del «Risorgimento italiano», e pretendendo che il fascismo ne continui la «tradizione», tenta di valorizzarlo altrimenti che per i suoi semplici meriti politici, riesumando nella persona di un Mazzini, di un Gioberti o di qualcun altro pensatore di secondo ordine, preso molto più dal «profano» che dal «sacro», dottrine quanto mai antitradizionali e anti-imperiali.

«Fede e Ragione», come è naturale, fa la *mise au point* ai servigi del cattolicesimo militante e contro l'idea patriottica che si nutrì d'odio verso quest'ultimo. E per conto nostro come sapremmo non dargli ragione fino a che l'unico anticattolicesimo che si sappia professare è quello che mette mano a simili appigli, e che con gli espedienti della critica profana e dello «stato etico» si riduce, in ultima analisi, a una rivolta del temporale contro lo spirituale?

* * *

In «Critica Fascista» (n. 1, 1930), la «Dogana» commenta un passo del periodico «L'Adriatico», ove si rileva che il «corporativismo» (definito come «tutta la maggiore, e *più originale attività del fascismo*») «*non ha ancora permeato alcune coscienze sorde e dure*»; e rincara la dose, con il sospettar l'esistenza di gente che supponga «*le corporazioni e gli studi corporativi questione lontana dall'interesse di tutti i fascisti*». E conclude perentoriamente: «*Coloro che credono un di più le leggi dello stato corporativo possono fare a meno di essere fascisti. Non ne perderemo nulla*».

mente incompatibile ad un vero imperialismo romano, guerriero e aristocratico. Ricordiamo gli articoli che Evola, su questo tema, pubblicò nel 1927 su *Critica Fascista* e su *Vita Nova* e il libro, *Imperialismo Pagano*, edito nel 1928 da Atanor, che di quella polemica furono le principali espressioni.

* * *

Premessa la stima che abbiamo per quanto il nostro amico on. Bottai ha saputo fare nel suo campo, in siffatta proclamatoria di gratuiti e facinorosi apologisti non vediamo nulla più che uno dei tanti casi del pervertimento «socialistico» che imperversa, in una forma o nell'altra, in Occidente.

Non ne siamo autorizzati, e, poi, ciò sarebbe già un dare importanza: ma perché non dire che se vi sono dei «disfattisti» del fascismo, sono appunto costoro, che pensano che i compiti e l'originalità del fascismo si riducano a questa o quella riorganizzazione «sociale», e che pretendono che quelle questioni di mera «amministrazione», che i Signori di una volta lasciavano ai loro liberti e ai loro castaldi, debbano divenire la preoccupazione obbligatoria di *ogni* fascista?

No, ragazzi cari, andate piano: ogni cosa al suo posto: noi speriamo che il fascismo non si riduca a tanto; speriamo che nessuna «politica» ne esaurisca la forza; che di quella gente, con cui proclamate di non perdere niente, ve ne sia *molta*: a che qualcuno riesca sin a farvi capire qualcosa di quella «tradizione» e di quel «rinnovamento spirituale» di cui persino voi parlate, se pure per non farne che la retorica (3).

II
La Torre, n. 2, 15 febbraio 1930

A proposito di «Antieuropa»
Julius Evola

La rivista «Antieuropa» ha avuto (1929, p. 469) a prendersela con l'on. Ciarlantini, per il fatto che egli parlando di «europeismo fascista» non ha creduto di citarla, e si è rivendicato, a tal proposito, una certa aria di «precursore». Ora ci sembra che «Antieuropa», che vede così facilmente le pagliuzze nell'occhio altrui, trascura però di accorgersi delle travi che ha nel proprio; e

(3) Questo brano, al di là degli attestati di stima nei confronti di Giuseppe Bottai, con il quale Evola sperava non si fossero ancora del tutto «rotto i ponti», inizia una delle polemiche più dure e interessanti che impegnerà Evola e la rivista di Bottai *Critica Fascista* per alcuni mesi. L'argomento iniziale è, come si vede, il rifiuto evoliano e tradizionalista di giudicare centrale il lato sociale e corporativo del fascismo, visto addirittura come una specie di «pervertimento socialistico». Evola non muterà mai questo suo punto di vista e su questa convinzione si basa la severa condanna delle innovazioni nella socialità e nella gestione della proprietà che la Repubblica Sociale Italiana tenterà di sperimentare nella sua breve storia. Questo atteggiamento evoliano e tradizionalista se si giustifica in termini spirituali, come volontà di porre al vertice di ogni gerarchia i valori della conoscenza «pura» e dell'azione «pura», rappresenta pur sempre uno dei lati più deboli e paralizzanti dell'approccio «sociale» e «politico» della cultura tradizionalista di questo secolo.

siccome ciò è opportuno per mettere al loro posto alcune cose, non in sede di persone, ma in sede di idee, ce ne occuperemo noi.

Dunque: prima, del «movimento» di detta rivista, nata nel 1929, già qualcuno aveva parlato, e in termini assai chiari, del simbolo dell'«Antieuropa»: prima Curzio Suckert (1) e poi noi stessi.

Quanto a Suckert, il suo «antieuropeismo» è soprattutto di carattere letterario e dilettantesco: l'«antieuropa» sarebbe lo «strapaese», la difesa pittoresca delle piccole tradizioni locali secondo uno spirito di fazione, che, di rigore, prima ancora che contro la «stracittà» e l'Europa, dovrebbe prendersela con l'unità di ciò che come *nazione* già la trascende. Quelli di «Antieuropa», poiché, a onor del vero, non si fermano a tanto, ma almeno nelle intenzioni si rifanno a un simbolo universale, nel non preoccuparsi troppo di Suckert non peccano dunque eccessivamente d'incorrettezza. Ma nei nostri riguardi, le cose cambiano, e molto. Già in articoli di «Critica Fascista» (1926-7) (2) poi nella nostra opera *Imperialismo Pagano* (il cui primo capitolo si intitola appunto *Noi antieuropei*), abbiamo esposto in modo preciso, sistematico e inequivocabile quelle tesi di romanità, di attacco al protestantesimo, alla democrazia e alle varie forme della civiltà meccanica e collettivistica, di ritorno a un concetto sacro e tradizionale dell'impero, che si ritrovano in «Antieuropa».

Teniamo a premettere che le questioni di «precedenza» a noi non interessano affatto. Le idee a nostro avviso non son di proprietà di nessuno: in ogni modo, più che non di chi le ha espresse per primo, di chi meglio sappia intenderle e affermarle. Non è dunque il fatto di esser stati o meno «citati» che ci interessa: la nostra persona non conta, e, se altri sa assumere quelle posizioni, che in noi costituiscono una deduzione speciale da un sistema di dottrina, per nulla dettata dall'opportunità e dal momento, e una sintesi di elementi confluenti, tanto meglio. Se noi usciamo dal nostro riservo, la ragione è ben diversa: è che in «Antieuropa» nessuno è all'altezza delle idee difese: ragazzi privi di ogni preparazione, privi di «stile» e talvolta persino di serie-

(1) Curzio Suckert, poi Malaparte, è stato uno dei più interessanti e controversi rappresentanti della cultura fascista degli Anni Venti; soprattutto con opere come *La Rivolta dei Santi Maledetti – Viva Caporetto*, Roma, 1921, e *L'Europa Vivente*, Firenze, 1923, Suckert-Malaparte influenzò a fondo tutto quell'ambiente fascista e squadrista che si sentiva impegnato nella ricerca e nell'attuazione di una «terza via», al di là di capitalismo e social-comunismo, e in quella che Emilio Gentile ha definito evolianamente come «la rivolta contro il mondo moderno». Vedi in proposito, E. Gentile, *Le Origini dell'ideologia fascista*, Laterza, Roma-Bari, 1975; soprattutto il capitolo, «La rivolta contro il mondo moderno», pp. 276-295.

(2) Gli articoli che Evola aveva pubblicato su *Critica Fascista* erano stati i seguenti: *Idee su uno Stato come potenza*, n. 17, 1° settembre 1926; *Spiritualità imperiale e retorica neo-protestante*, n. 20, 15 ottobre 1926; *Polemica antiprotestante – Coscientia– e la magia*, n. 24, 15 dicembre 1926; *Fascismo antifilosofico e tradizione mediterranea*, n. 12, 15 giugno 1927; *Oriente non è antifascismo*, n. 19, 1° ottobre 1927; *Il fascismo quale volontà d'impero e il cristianesimo*, n. 24, 15 dicembre 1927.

tà, essi con ideologie venute dal basso e infette di passione politica compromettono agli occhi dell'estero dei simboli, che potrebbero essere grandi e così frustrano qualcosa, che avrebbe potuto sortire un esito ben diverso. È così che a Vienna recentemente qualcuno, mostrandoci quella rivista, ci disse ironicamente quali bei frutti ha dato il nostro *Imperialismo pagano*; e che ancor più recentemente la «Deutsche Allgemeine Zeitung» in un articolo di fondo (5-1-1930) ha ritenuto parimenti «Antieuropa» un risultato della diffusione in Italia delle nostre idee, e ci ha associati in una stessa critica. Il che non può andare: e in quanto quelli di «Antieuropa» probabilmente non vogliono aver nulla a che fare con noi, noi ancor meno vogliamo a che fare con loro, e farci responsabili delle loro avventatezze.

* * *

«Antieuropa» dice: «*L'Europa ha bisogno che la sua politica divenga una religione. Un principio di unione europea non può uscire che da un organismo dottrinale e gerarchico. Essa si propone di instaurare un tale organismo, facendo appello a valori i quali non sono antieuropei, che per essere, in fondo, gli esponenti della vera Europa, da difendere contro i fattori di decadenza che da ogni parte la minacciano: dallo spirito democratico, dal pericolo americano e da quello russo, dalla decrepita civiltà parlamentaristica e internazionalistica, dalla pratica individualistica e materialistica. Gli ideali che costituirebbero il reattivo contro tutto ciò, sarebbero da crearsi nello spirito e nella tradizione della* romanità (*o come talvolta anche si dichiara, per quanto le cose siano già diverse, nello* spirito mediterraneo)».

Tutto questo va benissimo, e sono esattamente le nostre idee. Ma non appena si passi a sondare un po' il terreno, si incontrano degli equivoci gravissimi: e la causa è che quelli di «Antieuropa», oltre ai loro meriti di fascisti della prima ora che di buon grado riconosciamo, non hanno nulla dietro di loro: nulla, che possa sorpassare il significato puramente politico e d'oggi delle loro tesi.

Basta già vedere che cosa è la «romanità» per «Antieuropa», per rendersene conto: la «*tradizione europea della romanità*» è «*la romanità latina* temperata *dal cattolicesimo... concezione integrale, per non dire classica*». Questo «classica», è impagabile: in verità si tratta del pasticcio ammanito dal nazionalismo guelfo, agli usi della politica vaticana pre-concordato. E la ragione delle singolari amnesie di «Antieuropa» nei nostri confronti, se non erriamo, si deve trovare proprio qui. Liberi, e usi a pensare le cose senza compromessi, noi infatti abbiamo denunciata tutta l'inconsistenza di detta formula; abbiamo dimostrato che la visione spirituale che può fondare l'ideale romano dell'Impero, è incompatibile con quella cristiana, la quale o direttamente, o per via di degenerazione, ha una non lieve responsabilità circa quei fermenti democratici, contro i quali si deve innalzare il simbolo dell'antieuropa; che, quanto al cattolicesimo, esso non è «*legge d'ordine*» (Maurras) in virtù del fattore cristiano, sì invece in virtù del fattore romano-pagano che esso

comprende, onde, a tale riguardo, tanto vale rifarsi alla tradizione che possiede il secondo integralmente e allo stato puro, sulla base di una visione della vita che non è quella con cui il cristianesimo asiatizzò il mondo greco-romano; e che è integrale, e sufficiente a sé stessa.

Le ragioni d'opportunità per cui tutto ciò non è andato a grado a «Antieuropa», non possono impedire che tutto ciò non sia però conforme a leggi di coerenza molto elementari. E per questo passo falso, ecco che tutta la posizione antieuropea di «Antieuropa» si fa ambigua, storta, compromissoria. Anche un bambino capirebbe che non nella visione imperiale, con i suoi valori di gerarchia, di differenza e di guerra, sì invece in quella democratica, federalistica, internazionalistica, pacifistica e umanitaria, si riflette oggi lo spirito sia cristiano che anche cattolico.

Ciò, in un piano immediato, pratico-culturale. Ma ci potremmo anche porre in un piano superiore in quanto si fa riferimento a quell'unità spirituale (A. dice: religiosa, cosa che già accusa una caratteristica ristrettezza di orizzonte) che può restituire all'Europa l'*universalità* di una vera tradizione. Ma vale parlarne a chi di certe cose non ha nemmeno un sospetto? né mezzi per potersi accorgere perché potremmo dirci più cattolici dei cattolici, e tali da aver non da imparare, ma da insegnare al cattolicesimo? Noi dovremmo difatti parlare di quella «tradizione primordiale» di cui la tradizione cattolica non è che una semplice e affatto recente adattazione; dovremmo mostrare come di detta tradizione sono possibili due grandi e opposte formulazioni, legate originariamente l'una al Nord e l'altra al Sud, poi l'una all'Occidente e l'altra all'Oriente, e che alla seconda appartiene la forma *religiosa*, sotto la quale l'ha subita quell'Europa, cui invece era congeniale l'altra forma, realizzata dal mondo greco-romano, la forma «*eroico-guerriera*»; dovremmo richiedere la capacità di poter *vivere* ciò che di questa ultima si cela dietro tutto un ciclo di miti, instituzioni e culti della paganità, oggi non considerati che dalla cecità delle ricerche «positive» (3).

La realtà, è che qui «Antieuropa» si limita a ripetere le formulette messe in circolazione dal Massis (4) e da altri dilettanti, circa la funzione di «difesa del-

(3) In questo brano l'autore anticipa in sintetiche linee generali l'interpretazione della storia delle civiltà che descriverà, dettagliatamente, in *Rivolta contro il Mondo Moderno* (Hoepli, Milano, 1934) e che allora stava probabilmente già scrivendo.

(4) Henri Massis fu uno dei più interessanti pensatori cattolici del periodo tra le due guerre mondiali, fece epoca il suo libro *Défense de l'Occident*, Plon, Paris, 1929, il quale coinvolse un po' tutti gli ambienti culturali del tempo in un'interessantissima discussione sul ruolo dei valori cristiani occidentali rispetto alla crisi dell'Occidente e alla riscoperta di filosofie e religioni orientali. Questo brano di Evola testimonia una attenzione che si protrasse anche in altre occasioni, come nel capitolo «I "ritorni" al cattolicesimo», pp. 87-108, nel volume *Maschera e volto dello spiritualismo contemporaneo*, Bocca, Torino, 1932. Su queste discussioni, che coinvolsero anche René Guénon. si veda il capitolo «Oriente e Occidente», pp. 81-132, dell'eccellente studio di Piero Di Vona, *Evola Guénon De Giorgio*, SEAR, Borzano, 1993.

l'occidente» data al cattolicesimo: diciamo formulette, in quantoché il Massis è così lontano quanto gli stessi cattolici d'oggi dal poter conoscere il senso *cattolico*, cioè universale, del *corpus* dogmatico, simbolico e rituale della Chiesa, senso che solo potrebbe fondare un appello alla «tradizionalità», se non in senso romano (cioè eroico-guerriero), almeno in senso religioso. Lo spirito cattolico è uno spirito di esclusivismo fazioso, «modernistico» e antitradizionale già da quando, alle origini, insistette sulla novità e l'originalità del suo insegnamento, che artificiosamente oppose alle forme precedenti e primordiali di sapienza. Ora come chiedere a quelli di «Antieuropa» di lavorare anzitutto nel senso di produrre quel reale rinnovamento di spirito e quella reale apertura di orizzonti, senza la quale ogni appello alla «tradizionalità» si riduce a *flatus vocis*?

Intenti a lanciar a destra e a manca proclami napoleonici e schizzetti polemici, essi in realtà non si preoccupano nemmeno di difendere quel «corpo dottrinale», che nella loro idea dovrebbe esser il principio dell'unità europea, da tutto ciò che la critica «profana» da secoli oramai ha avanzato contro di esso, in sede di cultura e di filosofia; pensano che lo «stile» fascista dell'affermazione perentoria e dell'esorcismo in nome di questo o quel *tabù*, qui abbia quell'efficacia che in campi molto diversi può anche avere.

Ripetiamo che molto ci dispiacerebbe se qualcuno credesse, che si cerchi di scalzare altri per farci avanti noi. Noi saremmo stati invece ben felici se sulle stesse vie delle discipline e degli studi che da tredici anni perseguiamo (5), e che costituiscono la base per poter impugnare seriamente certi simboli, altri ci avesse sorpassati e scavalcati. Pensare sino in fondo l'idealismo speculativo, portarlo di là da sé stesso sino a quei valori di potenza e di individualità dominatrice per cui esso può appunto costituire una introduzione alla comprensione delle grandi tradizioni eroiche occidentali; studiar queste tradizioni nelle loro radici «preantiche», e in funzione a quella drammatica, da cui sorge il senso di ciò che Roma rappresentò nel mondo mediterraneo; pensare a fondo tutto ciò che implica il sorpassamento della decadenza democratico-meccanica europea, opponendo al suo «socialismo» il ritorno alle caste, alla scienza la «sapienza», alla visione «romantico-umana» quella classica, alla legge dell'oro, quella della superiorità spirituale; comprender tutto questo altrimenti che come vuoto schema, e far rivenire lentamente alla luce, attraverso un lungo studio di testi d'Oriente e d'Occidente, ciò che, con

(5) Non è privo d'interesse sottolineare che se togliamo tredici anni al 1930 arriviamo al 1917, cioè al periodo in cui iniziò l'attività artistica, prima futurista poi dadaista, di Evola; la quale come sappiamo si protrasse almeno sino al 1922. In questo brano l'autore giudica quel periodo come una parte integrante «delle vie e degli studi» «che costituiscono la base per poter impugnare seriamente certi simboli». Ciò conferma quanto hanno scritto Elisabetta Valento nel volume, *Homo Faber – Julius Evola fra arte e alchimia*, Fondazione Julius Evola, Roma, 1994, e Marco Rossi nel saggio, *L'Avanguardia che si fa tradizione: l'itinerario culturale di Julius Evola dal primo dopoguerra alla metà degli Anni Trenta*, in *Storia Contemporanea*, anno XXII, n. 6, dicembre 1991, sulla sostanziale continuità dell'impegno e dell'opera evoliana.

uniformità rigorosa, fu tradizionalmente insegnato per la scienza sacra di quelle forze, ai quali i capi dovevano la loro autorità assoluta, e quasi la dignità «pontificale» di sbocchi del mondo superiore in quello terreno, tutto ciò noi abbiamo tentato di farlo (6). Le nostre risposte possono essere difettose fin che si vuole, ma se non altro accusano delle esigenze, indicano delle vie: ora nulla di tutto ciò si può ritrovare in chi tanto insiste sul primato assoluto di certi valori, per quanto ignora tutto ciò che essi richiedono per base.

In compenso, in «Antieuropa» hanno libera circolazione affermazioni a vanvera, che farebbero pensare quanto bisogno di disciplina nel campo culturale abbiano coloro che tanto la difendono sul piano sociale. Ecco, difatti, chi c'insegna che la tradizione primordiale degli uomini fu la legge delle bestie, anzi dei... cannibali (p. 342-343), magnifica espressione di spirito tradizionale e di coscienza delle origini cosmiche di chi fu già definito, nella patristica cattolica (per tacere delle espressioni della spiritualità eroica precristiana) un «dio in carne». Ecco chi fa singolare testimonianza dello spirito eroico nel pensare a un «evolversi» della guerra in «lavoro» e competizione produttiva (343) senza accorgersi di cadere in braccio alle ideologie protestantiche che danno il ritmo alla barbarie americana, e al «pacifismo eroico» dei paneuropei. Ecco chi ci viene a dire che, al pari dell'Italia, la Russia sovietica esprime uno spirito di realismo che ha sorpassato il cataclisma della guerra e ha proclamato la possibilità di guardare con pupille ferme l'oggi e il dimani della storia (340), laddove la direzione di questo sguardo è proprio verso ieri, e la rivoluzione russa esprime il più colossale fenomeno di collasso e di putrefazione che la guerra abbia provocato. Ecco chi liquida la Germania, seguendo anche qui il Massis, o qualche sospetta ideologia politica del Risorgimento, dichiarandola antilatina e antiromana a causa della Riforma (368), dimenticandosi che gli ultimi resti dell'imperialismo europeo son caduti proprio con la caduta degli imperi centrali, e quanto l'ideale del *Reich* germanico somigli, con in meno qualche contaminazione sindacalistica, a quello a cui oggi l'imperialismo e la difesa della romanità di taluno sembrano arrestarsi. Ecco infine chi perentoriamente rilega nelle «fredde tenebre del materialismo» ciò che si discosti dalla civiltà romana, associata naturalmente a quella cattolica (p. 481), mettendosi in tasca senz'altro le grandi civilizzazioni spirituali non-europee o pre-cristiane (Grecia, Egitto, ecc.) o chi giuoca al giuoco dell'impersonalismo e dell'antigerarchismo orientale, quasi che, sulla base di rigorosi presupposti dottrinali e metafisici, l'Oriente non avesse, nelle *caste*, statuito il principio di gerarchia e di differenza in una forma rigorosa quanto l'Occidente mai la conobbe; o chi, di là dalle limitazioni della religione profana e dagli isterismi filosofici, mostra di non saper vedere che la «teosofia», l'«occul-

(6) *Teoria dell'individuo assoluto*, *Fenomenologia dell'individuo assoluto*, *L'individuo e il divenire del mondo*, *L'uomo come potenza*, *Imperialismo pagano*, *Saggi sull'idealismo magico* con tre volumi delle monografie del «Gruppo di Ur» da noi diretto; tacendo poi di tutto un insieme di articoli, studi e conferenze, che qui sarebbe lungo segnalare (Nota di Evola).

tismo» se non anche lo «spiritismo», sì da mettere in uno stesso sacco, non senza una agitata allo spaventapasseri della «massoneria», quanto potrebbe esser via alla comprensione reale di quei principi e di quelle esperienze «metafisiche», senza i quali ogni rivolta contro la «decadenza» europea resta un fenomeno tutto interno a questa stessa decadenza.

E ben lungo sarebbe il discorso di chi volesse continuare in rilievi di questo genere, che mostrano chiaramente tutto ciò che in «Antieuropa» accusa uno spirito profano e antitradizionale, una mancanza di veri principi e di vero discernimento, insomma una impreparazione fondamentale. Sopra ogni cosa, domina poi la preoccupazione faziosa dell'attacco politico; del confonder *pour cause* ciò che ha relazione con la politica con ciò che di tale relazione è privo; e, infine, di rifarsi a ogni pie' sospinto al fascismo, senza quelle riserve e quella prudenza, che nell'interesse dello stesso fascismo assai sarebbero da desiderarsi. La gioventù e l'ardore dello spirito squadrista – lo sappiamo – spiega molte cose: ma la spiegazione è una cosa, la... giustificazione è un'altra.

Fra ciò che, almeno in sede di principio, afferma il fascismo, e ciò che costituisce il simbolo antieuropeo, vi sono, certo, diverse cose in comune: ma nella misura in cui il fascismo è – come si dice – una «rivoluzione in moto», e non ritiene di aver esaurite oggi tutte le sue possibilità, soprattutto spirituali e metapolitiche – in questa misura, ci sembrerebbe assai opportuno preoccuparsi soprattutto di definire, in sede assoluta, i valori ideali che si intendono difendere, invece di pregiudicarli col riferimento al grado della loro realizzazione, che il fascismo – nella sua lotta contro varie contingenze – può attualmente rappresentare. Sarebbe insomma essenziale, a fine di non dare all'Europa l'impressione di una fazione armata per principio contro di essa, porsi le cose da un punto di vista *universale*, senza le limitazioni e i particolarismi che vengono dalle passioni politiche: il che è esattamente l'opposto di quel che fanno gli scrittori di «Antieuropa». Per questo noi dicevamo che le loro idee sono più grandi di loro; e per questo diciamo anche che chi di dovere dovrebbe ben misurare tutta la responsabilità in ordine al lasciar supporre, soprattutto agli occhi dell'estero, che in essi si esaurisca ogni possibilità antieuropea del fascismo.

III

La Torre, n. 3, 1° marzo 1930

Vorremmo proprio sapere quale cattivo demone abbia influito sull'on. Bottai – al quale anche in questa occasione ci piace confermare tutta la nostra simpatia – nell'atto di fargli tollerare nella rivista «Critica Fascista» (che ebbe spesso a ospitare nostri scritti), delle teste di rapa, come quelle che nella rubrica *Dogana* del n. 4 ci hanno degnato della loro attenzione. E dir rapa, è proprio ciò che va detto. Ma a chi è mai saltato, in testa, fra noi, di dire che fascismo, comunismo e anarchia sono la stessa cosa? che il «*corporativismo*» si identifica col «*pervertimento sociale dell'Occidente*»? che noi siamo fascisti nella misura che il fascismo «*fa comodo*» a noi? Ma andate a imparare a leggere,

prima di parlare! Che molti, oggi, si sentano disturbati se qualcuno, prima che per qualsiasi partito politico, si dichiari per una idea (*e questa idea, possiamo pur dirlo in faccia alla poltiglia plebea, per noi de «La Torre», è l'idea aristocratica e imperiale*) noi ben lo comprendiamo: ma per travestire tale risentimento occorrono altri espedienti che non le falsificazioni e un certo signorile parlar di «brache» e simili che ci dice solo in che ambienti quei ragazzi debbono aver ricevuta la loro educazione.

In sede di liquidazione, basta questo: che noi non ci siamo sognati di dir nulla contro il «corporativismo» sì invece contro l'elevazione di esso, e di qualsiasi altra cosa del genere, a un valore diverso di quello di semplice organizzazione sociale: e ciò valga anche per «L'Adriatico» e «Il Popolo di Pavia» che, toccati sul tasto corporativo, son parimenti saltati su. Sosteniamo, d'altra parte, che ogni preoccupazione e intrusione del genere deve essere assolutamente esclusa da quell'opera di ricostruzione di cultura, di spiritualità e di vera aristocrazia, che è la cosa che, *in primis e ante omnia*, oggi importa.

A «Critica Fascista» poi, v'è da dire che per quanto «La Torre», almeno direttamente, non si occupi di tali materie, non è vero che «*la misteriosofia*», l'iniziazione, l'esoterismo «*una volta erano dominio assoluto di vecchie dame inglesi e di qualche pensatore fallito e solitario*» come vuole, con riferimento mistificatore alle nostre idee, il *Doganiere*. La memoria di questo signore non va troppo in là, giacché, se avesse studiato, egli saprebbe invece che a Roma, in Grecia, in Oriente, e dovunque vi fu una civilizzazione sana, le «scienze sacre» erano prerogativa e privilegio dei Re e dei Pontefici, dei «Filosofi» e dei Principi. La «*gente sana che non ha mai preso sul serio baggianate simili, figliate da cervelli malati*», per tenersi ben fermi «*alla realtà delle cose*» (!!!), a quei tempi, erano i servi, i mercanti, la plebe, in una parola. E poiché è a quei tempi, e non all'oggi, che noi idealmente apparteniamo, resta dichiarata nel modo più netto e calmo quale sia la nostra considerazione per chi oggi ci viene innanzi con simili scherzetti. Punto e basta (1).

* * *

«Roma Fascista» (n. 8) polemizza con G. Farina d'Anfiano: l'occasione potrebbe servirci per tornare a mostrare che disordine e discordia di principi

(1) Questa incisiva risposta evoliana seguiva a un lungo articolo firmato da «Il Doganiere», pseudonimo di Gherardo Casini, amico di Bottai, collaboratore e per un certo periodo condirettore di *Critica Fascista*. L'articolo del Doganiere-Casini faceva capire eloquentemente quanto desse fastidio la posizione libera e aristocratica de *La Torre*, oltre a tradire tutta la profonda incomprensione che da quegli ambienti si nutriva per ogni autentica realtà spirituale e tradizionale. La risposta di Evola cerca di distinguere la stima per Giuseppe Bottai dalle necessarie e dure precisazioni sulla tradizione spirituale e sul disonesto modo di porre i problemi. Infatti il Doganiere-Casini aveva spostato la discussione su un piano di pura e volgare diatriba personale, al di fuori di qualsiasi trattazione seria degli argomenti. L'articolo firmato da Il Doganiere, si intitolava *Un Profeta in mutande*, ed era uscito su *Critica Fascista*, n. 4, 15 febbraio 1930, pp. 70-71.

regni fra molti che sono per la parola d'ordine della «disciplina», per poco che si avventurino fuori del campo politico. Noi preferiamo invece prenderla per un'altra cosa.

Il barone d'Anfiano afferma che «*la cosiddetta statolatria è cosa squisitamente orientale e barbarica*»: lasci stare l'«*orientale*», e si accontenti del «*barbarico*», poi dice: «*L'etica occidentale; per converso, sostiene che l'individuo non deve esser sommerso nella collettività, ma ha il suo fine in sé stesso, ha un valore proprio e una esistenza autonoma suscettiva di infiniti sviluppi*». Come prima l'«*orientale*», che d'Anfiano qui lasci l'«*occidentale*»: prendendo «individuale» *cum grano salis*, noi siamo d'accordo con lui, e sosteniamo che non si è pensato altrimenti che in epoche, appunto, di barbarie; epperò oggi più che mai.

E ora, ecco che cosa dice, con uno stile la cui finezza non ha bisogno di esser rilevata, il compilatore della rubrica di «Roma Fascista»: «*Attento ai mali passi, mio caro. Tu dici di sostenere che in Oriente la collettività prevale sull'individuo, e in Occidente l'individuo sulla collettività. E piantala! Ma allora il Fascismo è purissimo Oriente, come puoi convincerti confrontando questa tua proposizione con quella della Carta del Lavoro che dice dover sempre l'interesse della collettività prevalere sull'interesse individuale. Ma dunque sono orientale anch'io! E viva l'Oriente!*».

Abbiamo già detto sopra, di che si tratta, piuttosto che dell'Oriente. Il colpo parte, ma non è d'Anfiano a esserne colpito: esso rimbalza sopra una certa concezione del Fascismo, che per fortuna non è la sola; e noi saremmo proprio divertiti di vedere come se la caverebbero coloro che la difendono, dinanzi ai molti che, all'estero, si sforzano di non vedere troppa differenza fra il regime fascista e quello... bolscevico. Per quanto idee molto chiare non le abbia nemmeno lui, non è dunque il barone d'Anfiano a dover stare attento ai mali passi! (2).

* * *

I colleghi del «Resto del Carlino», a proposito del «*respiro innestato su tutte le forze del mondo*», di cui dicevamo nel primo numero, si son messi a far dello spirito: «*Per conto nostro, e con tutto il rispetto* – scrivono – *dello sviluppo di quel respiro ce ne serviamo per spegnere il lume; e buona notte alla compagnia*».

È un modo come un altro per far sapere che al buio ci si vede meglio? Prendiamo atto: buona notte e buon divertimento.

C'è poi il «Bargello» di Firenze: che va esortato su varie coserelle: anzitutto a lasciare i ferri vecchi dell'«autarchia» e della «magia» a tipi come

(2) La tecnica di Evola è, talvolta, quella di valorizzare alcuni contributi contro altri nell'ambito di una stessa rivista, allo scopo di favorire un dibattito interno o per spingere la redazione ad una chiara scelta di campo. Anche in questo caso l'intervento nei confronti di *Roma Fascista* ha come vero scopo l'attacco contro la concezione corporativa, vista come un passo in avanti nella direzione addirittura del bolscevismo.

Reghini e compagni; poi a persuadersi che se confusione c'è, essa non sta nei principi della nostra rivista, sì invece nella testa di chi la legge; infine che, quanto a sapere ciò che Evola e i suoi amici vogliono, una cosa è certa e bastevole per tranquillizzare: essi non vogliono né cariche, né incensamenti, né appoggi autorevoli, né schiamazzi letterari e dilettanteschi, siano in pro e in contro.

IV

La Torre, n. 4, 15 marzo 1930

È proprio tutta nostra la colpa se agli occhi di taluno la nostra «Torre» è apparsa nelle tinte di un profetismo addirittura sinistro e apocalittico?

A sentire, oltre il «doganiere»-rapa di una rivista già citata, «La Volontà d'Italia», «Roma Fascista», «L'Italia Letteraria» (ma perché mai questo giornale ha cambiato il suo antico nome di «Fiera» letteraria? «Fiera» era talmente espressivo per lo stato di spirito della letteratura italiana d'oggi!), «L'Ora», ecc. – ci sarebbe proprio da convincersene.

E perché questo? Perché diciamo che il mondo occidentale si avvia verso la sua «fine». Ma è appunto su ciò che significa «fine» che bisognerebbe intendersi! I *nostri* punti di riferimento non sono per nulla quelli in corso. E se noi non profetiamo, ma *dimostriamo* – attraverso la constatazione di caratteri e di processi precisi della storia e della cultura – il tramonto di una civiltà, questo stesso fatto agli occhi dei più potrebbe assumere un aspetto molto diverso e per nulla allarmante.

E spieghiamoci con un esempio. Noi non pensiamo per nulla che la fine del mondo occidentale debba *per forza* rivestire quell'aspetto coreograficamente catastrofico, cui la mente dei più è subito portata. Non si tratterà necessariamente di cataclismi, e nemmeno di quelle nuove guerre mondiali, sui cui orrori e sui cui esiti di sterminio dell'uman genere molti fin d'oggi lugubramente c'intrattengono. Anzi, una guerra... un altro buon squassamento, ma radicale, però, risolutivo – che altro potrebbe augurarsi *chi ancora spera*?

Noi vediamo più nero ancora. Ecco, per esempio, una delle forme in cui, fra le altre, potremmo *anche* raffigurarci la «fine del mondo».

Niente più guerre. Fratellanza universale. Livellamento totale. Unica parola d'ordine: obbedire – incapacità, divenuta organica attraverso l'educazione di generazioni, a far altro che obbedire. Niente capi. Onnipotenza della «società». Gli uomini, mezzi per l'azione sulle cose. L'organizzazione, la industrializzazione, il meccanismo, la potenza e il benessere fisico e materiale raggiungeranno apici affatto inconcepibili e vertiginosi. Accuratamente scientificamente liberati dall'Io e dallo spirito, gli uomini diverranno sanissimi, sportivi, lavoratori. Parti impersonali nell'immane agglomerato sociale, nulla, in fondo, li distinguerà più gli uni dagli altri. Il loro pensiero e il loro modo di sentire e di giudicare avrà carattere assolutamente collettivo. Con le altre, anche la differenza morale fra i sessi scomparirà, e può darsi anche che il vegetarianesimo farà parte delle abitudini razionalmente acquistate di quel mondo, giu-

stificandosi sull'evidente simiglianza delle nuove generazioni con gli animali domestici (quelli selvatici allora non avendo più permesso di esistere in qualche giardino zoologico). Le ultime prigioni rinchiuderanno nell'isolamento più terrificante gli ultimi attentatori dell'umanità: i pensatori, i testimoni della spiritualità, i pericolosi maniaci dell'eroismo e della fierezza guerriera. Gli ultimi asceti si estingueranno a uno a uno sulle vette o in mezzo ai deserti. E la massa celebrerà sé stessa per bocca dei poeti ufficiali e autorizzati, i quali liricizzeranno i valori civili e canteranno la religione del servigio sociale. A questo punto, sorgerà una grande aurora. L'umanità sarà veramente rigenerata, e non conserverà più nemmeno il ricordo dei passati tempi di barbarie (1).

Ora: *a voi* chi permetterebbe di chiamar «fine» questa fine? di vedervi, con noi, il collasso totale, la caduta definitiva? Sapreste voi forse concepire un mito più splendido, un avvenire più radioso, per l'«evoluzione»?

Rassicuratevi dunque: i cattivi profeti abitano l'*altra* sponda. Non vi disturbano. Anzi vi dicon quasi: Bravi, continuate, ma per carità: guardatevi dall'aprir gli occhi, anche per un solo istante! Le vertigini sono pericolose per chi va con sicurezza sonnambolica sul vuoto.

Riportiamo alcune considerazioni che Jean Luchaire fa in «Notre Temps» (n. 6) sotto il titolo: *Le Politique face au Technique*:

«*Domani, come oggi, il potere tecnico e il capitale sussisteranno. Ma mentre oggi la tecnica è ancora al servigio del capitale, domani il capitale non sarà più che uno strumento necessario nelle mani della tecnica... Nella misura in cui l'evoluzione scientifica ci trasporterà verso la società nuova (senza scosse e senza riflusso), la qualità del capitalista e la qualità del tecnico si riuniranno nelle stesse persone. Verrà un momento in cui capitalista diverrà sinonimo di tecnico superiore...*

Un giorno verrà indubbiamente, molto più tardi, in cui la volontà politica e gli interessi materiali della collettività s'identificheranno, in cui la tecnica scientjfica e la politica diverranno una sola e medesima cosa. L'umanità allora entrerà nell'èra tecnica totale, che segnerà la fusione fra l'iniziativa privata e l'iniziativa collettiva, fra l'evoluzione del materiale e l'evoluzione dello spirituale...»

Tutto questo, per un aspetto del possibile processo «evolutivo» di cui abbiamo detto nella nota precedente, va preso in seria considerazione, tanto più che non è soltanto cosa del domani... Per il passaggio integrale dall'epoca borghese (quella del dominio della casta dei mercati) all'epoca proletaria

(1) Si noti come la descrizione di questo tipo di «fine spirituale», negli scenari sociali ed esistenziali, anticipi per diversi aspetti fondamentali ciò che scriveranno Max Horkheimer e Theodor W. Adorno in *Dialettica dell'Illuminismo*, Amsterdam, 1947 (in Italia: Einaudi, Torino, 1966); Herbert Marcuse in *L'Uomo a Una Dimensione*, Boston, 1964 (in Italia: Einaudi, Torino, 1967); oltre le terribili pagine che Orwell scriverà nel romanzo *1984*, London, 1949 (in Italia: Mondadori, Milano, 1950). Prima di Evola un grande e quasi sconosciuto scrittore russo, Evgénij Zamjàtin, nel romanzo *Noi*, pubblicato in Inghilterra nel 1924, aveva descritto l'omologazione assoluta dell'umanità nel totalitarismo, ma il libro verrà tradotto in italiano solo nel 1963, Feltrinelli, Milano.

(dominio della casta dei servi, cfr. articolo a pag. 63), un processo del genere è uno dei più desiderabili per la sua efficacia. Nella totale materializzazione, l'unica gerarchia possibile può soltanto basarsi sulla capacità *tecnica*, la quale disporrà direttamente del principio materiale del potere: l'oro. E tale sarà la legge di una nuova generazione.

* * *

L'«Europaeische Revue» (2) nei nn. 8-9 del 1929 e n. 1 del 1930 riassume le relazioni presentate al sesto congresso internazionale delle unioni intellettuali, intorno al tema *Il problema sociale della cultura*.

Fra le relazioni più degne di attenzione, c'è quella di K. Buehler con titolo: *Europa und der amerikanische Kulturwille*. Vale la pena riportare brevemente i tre punti in cui questo studioso riassume la direzione della... «volontà di cultura» americana.

Il primo è: «*L'unico fattore che in America si ritiene capace di dar valore, dignità e nobiltà all'uomo, è il lavoro*». Si tratta cioè del capovolgimento completo del concetto tradizionale, secondo il quale il lavoro era invece considerato come una creatura della necessità, come la fatica propria a una attività inferiore e non spirituale. Inoltre, in America scompare la distinzione fra le varie qualità dell'unico genere «lavoro», «*fino a unire nella medesima lode un* boxeur *e un poeta. Entrambi salgono in alto col loro «lavoro »: non solo, ma il criterio decisivo del lavoro è il successo*» (!!!).

Secondo punto: «*La volontà di cultura americana fonda il lavoro umano sulla scienza e l'intelletto in una misura affatto sconosciuta nei tempi anteriori. Essa è in via di realizzare la "razionalizzazione" in ogni dominio*». Lo stesso lavoro vien dunque privato di anima, non poggia più su nulla di vivente, su nulla di individuale. Il lavoratore viene considerato come una parte della macchina, e come tale viene educato e trattato. L'abilità si riduce al tipo dell'avvedutezza di un meccanico, della «rapida facoltà di orientarsi di uno *chauffeur*».

Terzo punto: «*La professione di fede americana si riduce all'ideale democratico. Anche gli eroi si debbono comportare secondo un certo figurino, se essi vogliono conservare l'ammirazione che a loro viene tributata*». E, cioè,

(2) L'*Europaeische Revue* era una delle più prestigiose riviste tedesche ed europee di ispirazione conservatrice, nel senso della «Rivoluzione Conservatrice» definito da Armin Mohler nel suo omonimo studio (ed. italiana: Akropolis, Firenze, 1990). L'*Europaeische Revue* fu diretta dal principe Karl Anton Von Rohan dal 1925 sino al 1936, e cessò le pubblicazioni nel 1942; ad essa collaborarono personaggi del calibro di Croce, Montherlant, Tagore, Pirandello, Hofmannsthal, Valéry, Mereshkovskij, T. Mann, Hemingway, Carl G. Jung, Bluher, C. Schmitt, G. Bottai, Colonna di Cesarò. oltre naturalmente lo stesso Evola. Con ogni probabilità per le sue finalità ideologico-culturali ed il respiro europeo questa rivista fu il modello per le pagine di «Diorama Filosofico» che Evola pubblicò sul quotidiano *Regime Fascista* dal 1934 al 1943.

la standardizzazione dei valori, l'imposizione del tipo, creato in vista della massa. Attraverso il cinematografo, anche da qui si può vedere di che si tratta.

Per tal bellissime vie si procede di là dall'oceano verso la realizzazione della «civiltà».

* * *

Oggi, bisogna aspettarsene di tutti i colori.

L'ultima, ce l'ha data quella creatura squisitamente diabolica che è la «radio», la quale – lo credereste? – ha fatto senz'altro lega con i bravi e tradizionalissimi cattolici nostrani.

Proprio così. Mentre in uno spirituale stato di semiabbrutimento ci stavamo per disporre alla sopportazione di qualcuna delle solite musichette sceme, ecco che invece dalla nera trombetta salta fuori rotonda e gorgogliante la voce di un predicatore. E così, dal padre Facchinetti, abbiamo appreso allibiti questo: mai a corto di vie imperscrutabili, la Provvidenza ha fatto agli uomini un ultimo dono: la «radio». La *«radio»* è *«un altissimo favore dell'Onnipotente»* (sic). *Per essa si compirà finalmente il precetto evangelico, di predicar sui tetti ciò che è stato detto nelle vie* (sic). *La «radio» porterà la voce di Dio, e la Provvidenza perseguirà e inciterà gli uomini... a domicilio.*

Tutto questo, è rigorosamente autentico. E non accade in America. Accade a Roma.

* * *

È strano come da noi ci si indugi in una specie di «critica», la quale, se produce un risultato, è proprio opposto a quello cui mirava.

Si immagini, a esempio, che bella idea ci si debba fare all'estero dello spirito delle Università della nuova Italia, nel vedere qualcosa di simile all'illustrazione che ci è capitata sott'occhio nel n. 1 della «Rivista del Gruppo universitario fascista di Napoli». L'artista qui ritrae un «balilla» in atto di fare un certo suono non nominabile dinanzi a un enorme Benedetto Croce, il quale, con in mano il volume dell'*Estetica* e con in testa un chiodo prussiano, indietreggia allibito. Ciò forse non raggiunge lo stile «futurista» dei seri anziani (3) dell'«Impero», ove, non ricordiamo più in quale numero, si parlava di prodi calciatori che, insieme a non ricordiamo più quale altra cosa,

(3) Diremmo, d'ora in poi, «seri anziani», perché, chiamati «allegri giovani», i signori dell'«Impero» si sono «offesi». Il sig. Settimelli che, all'uopo, ha inviato una lettera al «Tevere», è però pregato di non far della fantasia: *mai* il nostro direttore è stato collaboratore dell'«Impero» (il tutto si riduce a una sua rettifica a uno scritto di G. Gori); e *mai* è stato futurista, perché egli nell'estetica moderna ha sempre difeso (dieci anni fa) una forma sua di arte, e i suoi rapporti col sig. Marinetti son stati sempre quelli di una molto cordiale antipatia. Il primo punto ci interessa particolarmente, perché noi affermiamo che all'«Impero» è dovuto il ridicolo, che in molti ambienti stranieri si è esteso all'idea imperiale italiana. Questa affermazione, non richiede nessuna «spiegazione». La verità

travolgevano col loro impeto la... logica di Benedetto Croce; ma molto si approssima allo stile di un'altra critica – «seria» questa – che si riscontra in una parte del volume *Croce e Gentile* (Roma 1928) scritto da Ugo Spirito, da Arnaldo e Luigi Volpicelli. Non si tratta dei due primi che, salvo un apriorismo dovuto al sistema di idee da loro accettato, si mantengono, nelle loro monografie, sufficientemente seri e composti. Si tratta invece del terzo. Lo spettacolo di un gigante che si degna di scherzare con una piccola cosa, per infine schiacciarla con un colpo di piede, diviene niente in confronto all'aria tracotante, sufficiente, proclamatoria, perentoria, apodittica, boriosa, con cui questo ragazzo nato ieri, e non compiuto che nel vuoto pneumatico di ogni idea sua, «liquida» Benedetto Croce.

Beninteso, noi non rileviamo e non deploriamo questo per essere crociani. Noi non siamo affatto crociani. Ma questo caso è tipico per un modo di procedere che oggi troppo è tollerato e che, ripetiamolo, riesce esattamente nell'effetto opposto. *En passant*, un'altra osservazione: è ben strano che quasi da nessuno sia stato rilevato che nella recente critica – di altro genere, per fortuna – mossa da Adriano Tilgher contro Benedetto Croce, gli argomenti speculativamente sono nel modo più rigoroso gli stessi che egli adoperò contro Gentile. Ma per molti, le idee nella politica non c'entrano. Basta che invece di una persona se ne attacchi un'altra; e allora le «etichette» cambiano (4).

* * *

Nel n. 10 del «Bargello» rileviamo in una nota dal titolo: *Stile e contenuto negli sports della montagna*, diverse cose giuste.

L'articolista nota che «*andando, in montagna oggi capita di non sentirsi più a casa propria come una volta*»; egli spezza una lancia contro i parassiti che trasportano le loro vane abitudini mondane nei centri alpini e che appena appena fanno quattro passi fuori dai loro alberghi, con previa «*imbottitura di lana, scarpe foderate e mille ammennicoli superflui*»; deplora l'invasione subita

non ha bisogno di spiegazioni. Noi abbiamo il coraggio di dire a voce alta ciò che tanti vigliacchi si limitano solo a pensare, con o senza riferimento a certe intimidazioni che taluno chiama «diciannovistiche», e che noi chiamiamo *teppistiche* (Nota di Evola). La risposta di Evola, *A proposito di Dada*, in *L'Impero*, 20 aprile 1923, è ora in: J. Evola, *Scritti sull'arte d'avanguardia*, Fondazione J. Evola, Roma, 1994.

(4) A parte la costante e coraggiosa lotta contro il «teppismo» culturale della così detta cultura squadrista, si noti come l'autore non perda occasione di difendere Benedetto Croce e Adriano Tilgher, pur non avendo propriamente le stesse idee di questi due grandi intellettuali idealisti, spiritualisti e antifascisti. Il brano mostra come Evola non rinneghi mai certe posizioni di rispetto e di considerazione intellettuale, anche se, nel caso del Croce, si deve aggiungere che proprio in quei mesi andava maturando una collaborazione e un reciproco apprezzamento che porterà il filosofo abruzzese ad inserire Evola fra gli autori pubblicati dalla prestigiosa casa editrice Laterza, della quale il Croce, come si sa, era molto di più di un consigliere particolare. Cfr. in proposito Daniela Coli, *Croce, Laterza e la cultura europea*, Il Mulino, Bologna, 1983; Marco Rossi, *L'Avanguardia che si fa tradizione*, cit.; *La Biblioteca esoterica*, a cura di A. Barbera, Fondazione J. Evola, Roma, 1997.

dagli «*ultimi resti di quella poesia montana che è il pane spirituale di molti sacrifici*», dicendo dello stile di semplicità e di sincerità che invece si dovrebbe mantenere.

Tuttavia, egli è assai lungi dal saper coraggiosamente vedere la natura dell'invasione contaminatrice che oggi subiscono le montagne: né poteva essere altrimenti. Come, infatti, egli avrebbe saputo riconoscere che quell'invasione non si limita agli imbelli della «mondanità», i quali ben poco più in là giungono, di dove li porti il treno e l'automobile; ma che essa, invece e soprattutto, si riferisce all'ondata, appunto, «sportiva» suscitata e ogni giorno accresciuta da una congrua, democratica «propaganda»? Ciò che non dà più tregua ai campi di neve, ciò che ingombra di materia umana i rifugi, ciò che persino sulle vette si trascina bestialmente in cordate e arrampicamenti, non è il rigurgito mondano, è il rigurgito plebeo, operaio, studentesco, «dopolavoristico», sportivo delle città. Così solitudini quasi sino a ieri inviolate, quasi sino a ieri sideree, oggi conoscono l'impronta della trivialità moderna in resti di pasti crassi, in voci e risa e lazzi, in macchine fotografiche, in promiscuità intersessuali di «comitiva», in una allegria scema quanto la stessa vicenda puramente fisica di questi «alpinisti».

Tutto ciò ha potuto, dopo la «moda» della montagna, la «propaganda» per lo «sport» della montagna. Ma, del resto, chi più saprebbe riconoscere oggi, che il diritto spetta alla *qualità* e non alla *quantità*? Chi saprebbe difendere il privilegio di pochi (e a pochi, ai solitari, agli irreducibili della città e della «civiltà» solo parla la voce profonda delle altezze, delle solitudini, degli abissi), contro l'intrusione della plebe? Quindi, si riduca pur la montagna a oggetto di «sport», di «educazione sociale», a qualcosa che *distrae* degli abbrutiti, mentre a un tempo li rende «sani» e «robusti». E noi, sul serio, fra breve non sapremo più dove finire, per raccogliere di tempo in tempo una boccata di aria libera.

* * *

Più che un fatto «personale», nel caso cui ora accenneremo v'è qualcosa di «tipico» per cui merita di esser segnalato.

La «Deutsche Allgemeine Zeitung» del 5 gennaio, in un articolo del barone Fabre-Luce, studiando il movimento «antieuropeo» si rifaceva soprattutto alle idee del nostro direttore, che ripetutamente citava, accennando appena di sfuggita a una rivista che si è fatta portavoce di idee consimili, e che l'articolista, erroneamente, ma pur condotto da una induzione legittima, riteneva facente capo alle dottrine di Evola. Orbene, «Bibliografia Fascista», n. 2, riproduce e traduce l'articolo, però ecco che per evidente.., distrazione fa saltare ogni riferimento a Evola, e accoda lo scritto ad altri, nei quali si tratta naturalmente di quella certa altra rivista. Per rispetto al sen. G. Gentile che, per quanto direttore di «Bibliografia Fascista», non può naturalmente controllarne ogni particolare di redazione, noi non vogliamo qualificare un simile modo di procedere. Esso però resta a stigmatizzare lo «stile» di certe persone di qui, che non son cieche che in quanto non vogliono vedere, e che nell'organizzare saga-

cemente le loro *claques* in pro' di un pensiero «autorizzato» e «addomesticato», c'inducono seriamente a riflettere fino a che punto il *nemo propheta in patria* oltre che una persuasione teorica deve valere per noi anche come una regola per la condotta pratica (5).

* * *

La rivista «Critica Fascista» (n. 5) sotto il titolo *Polemiche* pubblica uno scritto del suo direttore – S. E. Bottai – di cui non possiamo che rallegrarci. A dir vero, noi sappiamo che non da oggi Bottai professa e coraggiosamente sostiene un simile ordine di idee. Solo ci stupiamo che egli abbia fatto firmare lo scritto anche a un altro tal signore, che è invece un campione dell'incomprensione e dell'ottusità partigiana. Ciò a parte, ecco alcune affermazioni dell'articolo:

«*Nell'anno VIII, la discussione non è contrabbando ma una forma lecita, possibile e permessa di rinnovare e rinsaldare la propria fede nella Rivoluzione.*

Le parole esplicite e ammonitrici del Duce sulla preferenza della discussione schietta, aperta, obbiettiva, intelligente, in confronto agli elogi insulsi e alle sviolinature fatue, non dovrebbero lasciar dubbi.

I cavalli di frisia della prudenza, del calcolo, della valutazione di alcuni determinati effetti su alcune determinate persone, predominano ancora troppo nelle nostre discussioni, in modo che, salvo rarissimi casi, lo scopo vero del discutere, e cioè l'affermazione di una qualunque verità (meglio diremmo, tout court; *della verità – n.d.r.*), *ne rimane sommerso e soffocato*».

Inoltre vien fatto cenno alla «*curiosa leggenda antifascista, secondo cui nel Fascismo sarebbe vietato discutere*» e alla «*liquidità incolore di certi mezzi consensi, mascherati dal falso pudore dell'ossequio disciplinare e dal pretesto che la discussione comporta pericoli di disgregamento nella saldezza della compagine fascista*».

È però naturale che una discussione feconda non può svolgersi a vuoto.

Essa deve partire da certi principi. In tal senso, noi crediamo debba interpretarsi l'affermazione, contenuta nello stesso scritto, che la discussione presuppone l'esser fascisti. Evidentemente, qui «fascisti» non vuol dire essere «inscritti» in un partito; ma vuol dire essere di una idea, difendere un principio, che non è quello, per esempio, della ideologia comunistica o della mentalità parlamentare: ciò si può non farlo essendo «iscritti», e si può farlo, e talvolta meglio degli altri, anche non essendo o non volendo essere «inscritti».

Un solo paragone ci sembra un po'inadatto, tanto da essere quasi indotti a pensare che esso sia dovuto a quel signore confirmatario cui sopra abbiamo alluso; il paragone dei principi del fascismo col... dogma cattolico. «*Come*

(5) La cautela nei confronti di Gentile si spiega col fatto che all'epoca Evola aveva inziato una collaborazione con la *Enciclopedia Italiana*, poi però subito interrotta. Cfr. *Lettere di Julius Evola a Giovanni Gentile*, Fondazione J. Evola, Roma, 2000.

un cattolico non discute i dogmi della sua fede, così noi non discuteremo i dogmi del nostro credo fascista, che abbiamo fissati con le armi in pugno, e che con le armi saremmo pronti domani a difendere». Qui, la prima cosa, assai ovvia, da rilevare, è che se si tratta di principi, non è sicuramente la forza delle «armi» che può «fissarli» o meno, nel senso di decidere della loro verità o falsità. In secondo luogo, che invocare, sia pure per analogia, il carattere della verità propria al «dogma» è cosa alquanto... pessimistica. Noi pensiamo invece che non vi sia bisogno né di ricorso all'affermazione dogmatica, né (in un certo piano, beninteso; nel piano della critica e della discriminazione) al sostegno delle armi o dei bastoni, per poter imporre il riconoscimento del diritto morale all'esistenza di certi principi che sono del fascismo e, in una certa misura, anche i nostri.

Ma ciò a parte, noi non possiamo che rallegrarci che oggi si affermino ufficialmente tali idee circa la libertà di discussione, di contro a molti pregiudizi irradicatisi in ambienti stranieri. Resta da vedere fino a che punto alla teoria segua la pratica (6).

V
La Torre, n. 5, 1° aprile 1930

Sarebbe stato possibile al «doganiere»-rapa ribattere, senza scendere in questioni personali? Non sarebbe stato possibile. Ed eccoci dunque costretti a rimetter le mani in pasta per una volta che – lo giuriamo – sarà l'ultima.

Primo punto. Come egli non sa leggere, così quel signore forse crede che anche gli altri non lo sappiano, perché pensa, pubblicando un frammento di nostra lettera che contiene espressioni d'amicizia per l'on. Bottai, di dare a intendere che noi ci siamo atteggiati «a vittime» e abbiamo «abbassato la voce». Niente affatto, ragazzo caro. Per noi era un dovere di lealtà distinguere le persone serie dai primi venuti e dagli schiamazzatori; e tralasciamo di accertare fino a che punto tale lealtà ci sia stata contraccambiata, come tralasceremo di accertare fino a che punto si stimi la nostra discrezione, di non far venire nella sua giusta luce l'*affaire* della nostra collaborazione su «Critica Fascista».

Secondo punto. Ci si chiede la spiegazione di qualcosa che riguarda il n. 3 de «La Torre». Questa spiegazione è chiara: essa è contenuta nelle assicurazioni di libertà di discussione di cui appunto «Critica Fascista» si è fatta garante e che noi abbiamo appositamente riportate nel numero precedente. Va bene? Teniamo poi a dire che le nostre idee non hanno proprio alcun bisogno di «andar d'accordo» con quelle di nessuno e sfidiamo di trovare che in una sola fra le nostre dichiarazioni abbiamo mai detto il contrario.

(6) Evola cerca, tutte le volte che gli è possibile, di valorizzare le eventuali convergenze ideali e culturali di rilievo che incontra: in questo caso l'articolo firmato da Giuseppe Bottai e da Gherardo Casini (che era anche Il Doganiere) si intitolava *Polemiche* ed era uscito su *Critica Fascista*, n. 5, 1° marzo 1930, pp. 81-82.

Terzo punto. Il «doganiere» è disperatamente a corto di armi per esser costretto a metter mano, nei nostri riguardi, all'epiteto di «teosofo» e alle risciacquature di una rivistucola cattolica toscana. Per la prima cosa, le sue orecchie sono sufficientemente lunghe perché egli possa udire quanto, prevenendolo, abbiamo già detto nel numero precedente. Per il resto si informi meglio: vedrà che chi di dovere ha rimangiato ciò che doveva rimangiare, e che la massima parte delle attribuzioni che egli cita, da quella rivista con l'idea mistificatrice di riferirle a noi, siamo stati invece proprio noi ad applicarle (vedi «Krur» n. 2) e, naturalmente... non a noi.

Conclusione. Il «*tizio con cui non ha nulla da spartire*», il «doganiere» se lo tenga per sé. È egli – Gherardo Casini – il primo venuto, il nato ieri, il sorto fra polemichette gazzettiere e i gracidii politici. Che egli speri che una futura nascita gli permetta di fare appena qualcuna delle coserelle che alla sua giovane, impubere età noi avevamo già fatte. Per ora, se ne resti pure, da quel mistificatore che è, fuori dalla porta, dove l'abbiamo messo, non con le mani, ma con le molle (1).

* * *

Il caso che ci ha occupati nella nota precedente, se non altro, ha avuta l'*utilità* di fornirci un esempio tangibile di quella bizzarra «legge di associazione» e di «reazione cumulativa», che già avevamo stigmatizzata nel n. 1 riportando le parole della rivista «Il Libro Italiano» sulle «massonerie spirituali» e che ci dice quale impero abbia oggi una forma «cerebro-spinale» di sensibilità su ogni facoltà di serena discriminazione. Segno, questo, fra i più caratteristici dello squilibrio dei tempi.

(1) Questa ferma risposta di Evola è indirizzata al brano che a firma del Doganiere, cioè di Gherardo Casini, era stato pubblicato su *Critica Fascista*, n. 6, 15 marzo 1930; dove in effetti l'autore toccava egregi livelli di volgarità e dove compariva addirittura uno stralcio di una lettera privata che Evola aveva spedito a Bottai, segno che per il direttore di *Critica Fascista* i rapporti con l'ex-collaboratore imperialista e pagano erano definitivamente chiusi e segno anche di un aspetto dello stile personale di Bottai più che discutibile. Sul finire del brano il Doganiere-Casini fa riferimento ad un ben reale e concreto conflitto, che finì anche in tribunale: appunto quello tra Evola, Arturo Reghini e Giulio Parise, scoppiato sul finire del 1928 e che si protrasse processualmente almeno sino al 1930. Il conflitto tra i personaggi, sino a quel momento strettissimi collaboratori e condirettori di *Ur*, fu violento, plebeo, volgare e per nulla «iniziatico». Il Guénon e il De Giorgio, che erano amici di entrambi i litiganti, espressero tutto il loro sconcerto, ma non riuscirono a mediare e ad appianare la cosa, la quale, ripetiamolo, divenne uno scandalo pubblico, giornalistico, sino a coinvolgere la magistratura. Per approfondire i termini dell'episodio si veda, Renato del Ponte, *Evola e il magico «Gruppo di Ur»*, cit., e *Ignis*, n. 1, gennaio 1929, cit.

C'è da rilevare però che alla radice del violento scontro tra Evola e Reghini con ogni probabilità ci furono cose assai più serie di quelle che emersero: per esempio, il tentativo di veicolare l'attività editoriale e operativa del «Gruppo di Ur» ad una vera e propria riorganizzazione di taluni settori della Massoneria, che in Italia era stata sciolta dal fascismo con le leggi del 1925. Evola naturalmente si oppose a tale tentativo con la massima energia.

Oggi non si può criticare una idea di una persona, senza che questa se ne senta «offesa» trasportando appunto la cosa dall'idea alla persona. Non si può attaccar un membro di un gruppo o di una rivista, senza che tutto il gruppo o la rivista, col direttore alla testa, facciano *ipso facto* causa comune con lui, e scattino concordi nella reazione. Che esattamente così accade nelle società inferiori, nei *clan* dei primitivi, è cosa notoria a chi ha fatto studi in proposito.

Quale poi sia la reazione, lo si sa: è l'attacco personale. La regola, è: non rispondere mai, contrattaccare sempre, aggressivamente avendo di mira la persona e per nulla la giustezza o l'errore di quanto essa ha creduto di rilevare. Quasi come chi sentendosi dire: «*Bada che due più due fa quattro, e non cinque come hai scritto*», rispondesse con un ceffone; ovvero il rilievo: «*Bada che Torino sta in Piemonte, e non in Corsica*» lo annientasse immediatamente ribattendo: «*Tu hai rubato un orologio*» o: «*Tu hai scritto sul Mondo*» o: «*Tua moglie è una prostituta*» o infine: «*Tu sei un... mago*». Pensare a star calmi, a esaminare, a dar ragione se è il caso e ringraziare *soprattutto se si tratta di un nemico*, e provveder poi a espellere da sé o dal gruppo, ciò che non va, chi ne è capace in questi tempi? E se così stanno le cose, se questo è il dominio «romano» che si ha sulla sensibilità cerebrospinale, che senso può avere quella «libertà di discussione», di cui taluno si è fatto recentemente paladino?

Il senso, a un dipresso, di una libertà di... rissa. E in molti casi, la Pretura sarà la sede più adatta per concludere, da siffatte «discussioni», alla verità.

In via spontanea, ovvero intenzionale, la sensibilità «cerebrospinale» e la «reazione cumulativa», quasi sempre si associano al *principio del contagio*: l'attacco a una idea particolare viene ad arte esteso a un tutto, nel quale si fa rientrare quell'idea. Siffatto principio ha una parte fondamentale nella tattica di questo edificantissimo modo di «polemizzare». Esso permette di trasporre l'attacco da un punto, a un altro al quale esso non era per nulla diretto, ma che dà modo di sviluppare una reazione praticamente efficace. Per usare ancora la nostra recente esperienza, noi perciò vediamo che la critica a una trasposizione arbitraria del valore del «corporativismo», con un *tour de passe*, è stata senz'altro confusa con quella al valore in sé dello stesso corporativismo (mentre la «legge di associazione» procedeva a unire un tale qualunque, una rivista e un direttore): e da qui breve è il passo per passare addirittura da corporativismo al fascismo, sì che facendo nascere non un topo da una montagna, ma una montagna da un topo, si può brandire la folgore tabù: «antifascismo».

Ogni lettore può prendersi il gusto di scoprire per conto proprio in una quantità di casi l'efficienza di queste leggi mentali, secondo un determinismo e una costanza che ha dell'impressionante. Così stando le cose, non vediamo proprio dove possano andare a finire le nostre intenzioni di esercitare con «La Torre» una critica serena, leale, fruttifera. L'esperienza riserva ogni giorno delle delusioni ai resti del nostro ostinato «ottimismo».

* * *

Vi è un punto che, nel riguardo delle nostre polemiche, teniamo che resti ben fermo: *noi combattiamo delle idee e non delle persone*. Da noi de «La Torre», esula l'intenzione di scendere a offese e attacchi personali.

Il dott. Valentino Piccoli si è ritenuto offeso per una parola da noi adoperata in una nota del numero 3 a proposito di un suo scritto uscito sulla rivista «Antieuropa». Ci è debito di lealtà dichiarare che all'atto di stendere la nota in cui è entrato il nome del Piccoli, del suo scritto non conoscevamo che la citazione riportata dal «Tevere» che ci è servita di spunto. Presa ora visione dell'intero articolo uscito in «Antieuropa» constatiamo che la tesi sostenutavi modifica il nostro precedente giudizio (in un senso che, presentandosi l'occasione, potremmo più partitamente chiarire) e, in ogni modo, esso annulla quanto, con riferimento alla persona, era stato ritenuto offensivo.

* * *

Non senza relazione a quel che abbiamo detto in questo stesso numero contro il pseudo-imperialismo del Bruers, ci piace dichiarare la nostra simpatia per alcuni gruppi italiani, che ben vorremmo vedere in tutt'altra dignità gerarchica rispetto alle tante «organizzazioni» che sovraccaricano il paese. Si tratta dei gruppi dei volontari di guerra, nei quali si mantiene rigida una fede, che in mezzo alle contingenze attuali è fra le più preziose.

Presso alle nostre idee, sull'assoluto primato che deve spettare alle aristocrazie guerriere, sulla guerra come valore spirituale, sull'eroismo come via di liberazione e di realizzazione specifica alla tradizione occidentale, presso a tali idee, noi non possiamo che rallegrarci che qualcuno sappia ancora veder qualcosa oltre i «sindacati» e le «corporazioni» e sorpassando ogni nuovissimo travestimento di ideologie plebee e democratiche, sappia elevare la figura di chi combatte a quella di un «Cavaliere dell'Ideale».

Questo è appunto il simbolo che, dopo la «Volontà d'Italia» (n. del febbraio 1929), è stato ripreso dall'«Italia grigio-verde» (n. 5 del 1930), organi, entrambi, del volontarismo italiano. Dall'articolo che ha quel titolo, vogliamo riportare due passi: «*I volontari di guerra debbono essere un esercito permanente di credenti: coloro che hanno avuto l'onore di combattere sono i sacerdoti: gli altri costituiscono la massa dei fedeli. Ma il Tempio è uno, e una è la Ragione: l'esercito è pronto a comporsi in rigidi quadri al fatale stormo delle campane della storia*». Su questa base «*le organizzazioni militari, se vogliono avere particolare ragione d'esistenza nell'inquadramento del Regime, debbono esigere e ottenere speciali compiti al di fuori e al di sopra di quelle che sono le varie preoccupazioni associative*».

Condividiamo pienamente. Noi diciamo che tornare al senso tradizionale e al culto del Guerriero è ciò che oggi anzitutto importa, al di sopra di tutte le preoccupazioni di carattere borghese e plebeo, quali siano le forme – «sindacali», «federali», ecc. – attraverso le quali esse soffocano le forze più pure. Noi siamo rigidamente nell'idea tradizionale, che al di sopra dei mercanti e dei servi, deve aver dominio e autorità una casta di «guerrieri»: e da mercanti e da servi sono la gran parte delle forme e delle ideologie che vediamo in Europa,

e sin presso agli apici del concetto di stato. Occorre dunque che oggi in Italia esista un centro di raccolta per un puro spirito guerriero, per un puro spirito eroico: e su questa base, e in modo interamente nuovo, libero dall'alterazione di istanze ipocritamente «religiose», ci si dovrebbe ripresentare il problema dell'«educazione», e della «gerarchia».

Alle organizzazioni dei volontari italiani auguriamo dunque di sapersi elevare alla dignità del loro compito, e, soprattutto, di saperlo assumere nella sua assoluta purità: là dove al centro sta la nuda esperienza della guerra come valore in sé stesso, libera dalle limitazioni «patriottiche», retoriche e umanitarie, via di vera realizzazione spirituale.

* * *

Abbiamo avuto cura di diffidare fin dal principio l'assimilazione del nostro «tradizionalismo» alle accezioni che di solito, per quanto abusivamente, subisce questa parola. Una tale diffida l'abbiamo estesa anche a quel «ritorno al passato» che non ha nulla da spartire col nostro «ritorno alle origini», per quanto, nella mente dei più, resti ostinatamente connesso a ogni idea di tradizionalismo. Non torneremmo su questo, se perfino qualche amico – sicuramente a causa di una insufficiente chiarezza delle nostre espressioni – non fosse caduto nell'equivoco.

Dunque, noi teniamo a dire che il nostro «tradizionalismo» è di carattere «metafisico», e come tale non può subire nessuna limitazione di carattere storico-temporale e anche (aggiungiamo) geografico-spaziale. È per un semplice caso che noi siamo «antimoderni»: noi vediamo le varie epoche tutte a una uguale distanza. Fra di esse, alcune sono più vicine, altre sono più lontane dal tipo «tradizionale», cioè sono più o meno informate da un significato metafisico. Che le prime, rispetto al momento in cui ci troviamo a vivere, si trovino a essere nel passato (e non, per esempio, nel futuro), e le seconde nel periodo attuale, è cosa affatto contingente. È solo dopo che si sia constatato che le cose di fatto stanno così, che il «ritorno alle origini» può *anche* associarsi a un richiamare forme non moderne di cultura e di spiritualità: la ragione sta dunque nel fatto che le forme non moderne si trovano a esser simboli più trasparenti, approssimazioni più strette, adombramenti più felici, per risalire a ciò che è al di sopra del tempo, e che è quindi di una attualità permanente.

Questa chiarificazione, per una certa classe dei nostri lettori, non sarà sprovvista d'ogni ragion d'essere.

VI
La Torre, n. 6, 15 aprile 1930

Nel n. 3 di «Vita Nova» – che è indiscutibilmente la più seria e la più colta fra le riviste fasciste – leggiamo uno scritto di C. O. Cochetti con titolo *Atto di fede* che vogliamo rilevare per un punto di pieno consenso, per un altro di cordiale dissenso.

Il primo, riguarda la «gerarchia». Il Cochetti scrive: «*Credo alle cose schiette dello spirito, e perciò credo alla gerarchia. Ma non nel senso deformato e frainteso di oggi... Del concetto gerarchico dell'investitura (l'alveo antispirituale dell'europeo d'oggi) ha capito soltanto quello che basta per tentar di applicare con fortuna il proverbio del "fatta la legge trovato l'inganno". Voglio dire che ha visto solo il lato affaristico del rinnovamento spirituale; e con ciò intenderebbe fondare, vivendo saprofiticamente sul fascismo, il prospero commercio dei suoi soli interessi forzando il concetto di gerarchia della base del suo effettivo valore spirituàle verso un puro e semplice giuoco d'intrighi, mene, manovre, interessi personali. Donde l'investitura anziché nominar capi coloro che son già capi per superiorità spirituale effettiva, indiscussa e largamente riconosciuta, dovrebbe nominare quelli che hanno l'anima di servi scaltri. La borghesia agisce ancor adesso come un tempo nel vecchio mondo clericale e massonico di cui del resto sotterraneamente ha sempre tentata la resurrezione: e oggi ancor più che all'inizio del regime... Ma questo aspetto cialtrone, questo viso dell'azzardo, questo giuoco con quattro mazzi di carte che sostituisce l'esteriorità del grado alla spiritualità del valore, ci ripugna come una alterazione organica che insidia con la materia pure l'anima*».

Tutto ciò va meravigliosamente bene. Ma, vicino, vi sono un paio di affermazioni il cui senso non ci è troppo chiaro: per esempio là dove si ricorda la dichiarazione del capo del governo, di «*essere il servo devoto della nazione o dello stato*». A che titolo Cochetti ricorda questo? Vogliamo forse dir sì all'idea democratica e plebea del capo, quale il «primo dei servitori», a questo pervertimento moderno e antiaristocratico dei giusti rapporti? Ciò, naturalmente, in sede di principio, e non nel riferimento alla particolare persona fatto dal Cochetti. In tal sede, ci sembra invece che si debba tener fermo che tanto poco quanto l'anima deve ridursi a strumento o «espressione» del corpo, un vero Capo deve essere il «servitore» della nazione e del popolo.

Altro dissenso, sempre cordiale: si parla del popolo italiano che «*fa la storia sua trasformando l'economia capitalistica e il liberalismo con l'economia corporativa posante su basi etiche che reintegrano l'idea di Stato nell'anima del popolo*». A nostro avviso, per far della «storia» che non sia quella da ridere inventata dal «materialismo storico», ci vuol ben altro che non simile *Kleinkraemerei*. Tutto ciò, col «popolo», il «capitale», il «liberalismo», le «corporazioni» e il resto, dal nostro punto di vista, non ha la minima importanza. Restaurare la tradizione di una spiritualità aristocratica in un pugno di veri capi, ecco la sola cosa che invece importerebbe in questa Europa contaminata e putrescente. Ma purtroppo per ora non v'è dove guardare per presentire il principio di qualcosa di simile (1).

(1) L'articolo di C.O. Cochetti, *Atto di Fede*, era uscito sul n. 3, marzo 1930, di *Vita Nova*, la rivista di Leandro Arpinati alla quale collaborava lo stesso Evola. Il Cochetti poneva il serio problema delle infiltrazioni borghesi dentro il fascismo, denunziando che la borghesia italiana «insomma agisce ancor adesso come un tempo nel vecchio mondo

* * *

Dall'editoriale del n. 1 del «Primato», nuovo «quindicinale fascista diretto da Vincenzo Zangara»:

«*Il regime fascista è un regime* popolare... *Il fascismo ha dato un regime di popolo*».

E in un articolo successivo con titolo: *Il Primato: Ieri e oggi*:

«*Al generoso manipolo di giovani dell'avanguardia fascista vada l'augurio nostro, di noi che un giorno avremo l'audacia di proclamare dalle estreme file rivoluzionarie* (sic), *non solo il nazionalismo rivoluzionario di Mazzini e di Pisacane, ma anche l'imperialismo (!!!) dei lavoratori italiani* (sic)».

Segue un articolo su *La democrazia dei Capi*.

Vivi complimenti. A presto il ritorno delle camere del lavoro (2).

* * *

«Bibliografia Fascista» (n. 3 del 1930) sente il bisogno di dichiarare che quella tal dimenticanza, che già rilevammo, in una citazione di un articolo in cui la «Deutsche Allgemeine Zeitung» prendeva sul serio le tesi «antieuropee» soprattutto sulla base delle nostre idee, citate con perfetta correttezza giornalistica, sente dunque il bisogno di dichiarare che tale dimenticanza è dovuta a... pura distrazione. Crediamoci, e prendiamo atto.

Ma, in più, la stessa rivista ci offre della pubblicità. Noi ringraziamo, il pensiero è gentile, ma di pubblicità non abbiamo alcun bisogno; dato che il riferimento è a un presunto desiderio nostro di far del chiasso intorno a noi, e che noi invece non siamo nulla di ciò che, formandosi a loro immagine e somiglianza, molti suppongono. E passando a serie parole, ci importa mettere nel

clericale e massonico di cui del resto sotterraneamente ha sempre tentato la resurrezione; e oggi ancor più che all'inizio del regime». Inoltre, sottolineava che i borghesi, portatori di una visione del mondo radicalmente incompatibile con quella fascista, «... han saputo barcamenarsi, infiltrarsi e raggiungere posti importanti con la tattica accorta e penetrante dei già accennati atteggiamenti condiscendenti falsamente cordiali, ingannevoli». Rispetto a ciò, le ultime righe del commento evoliano tornano ad evidenziare quanto l'approccio ideologico tradizionalista sottovalutasse drasticamente i problemi connessi al «popolo», al «capitale», alle «corporazioni», insomma a tutta la sfera dell'organizzazione sociale ed economica.

(2) Evola fa riferimento al n. 1 del quindicinale fascista *Il Primato*, del 23 marzo 1930, dove a pagina 3 si poteva effettivamente leggere un articolo di Agostino Nasti titolato *Democrazia dei Capi*. A pagina 6 dello stesso numero si poteva inoltre leggere un brano dal titolo *Oh Menti, oh senno, oh sovrumano acume! Leopardi-Palinodia*, dove l'anonimo autore metteva insieme frasi sparse e scelte *ad hoc* dai numeri 2 e 4 de *La Torre*, stravolgendo ogni originale significato, allo scopo di attribuire le affermazioni più pazzesche, addirittura progressiste!, ad Evola ed ai suoi collaboratori. Sicuramente un eccellente esempio di quella «cultura squadrista» stigmatizzata da Evola in tante pagine della sua autobiografia.

modo più netto in chiaro che v'è solo il fatto che certe idee sono affidate a piccole persone che le sciupano, a spingerci, talvolta, a opposizioni apparentemente personalistiche. Di là da questo, di là da quanto la difesa della nostra persona ci è imposta dalla difesa stessa delle idee, si stia certi, che la persona nostra è l'ultima cosa a cui badiamo. Anche un bambino capirebbe che se il nostro scopo fosse quello di «farci avanti», l'ultima via da prendere sarebbe quella che abbiamo presa, e lungo la quale per la pura difesa di una idea, ci stiamo rendendo i nemici di mezzo mondo.

Questo, tanto per mettere le cose a posto. Noi non abbiamo l'intenzione di *froisser* «Bibliografia Fascista», e quindi non le diremo che se le benemerenze che essa crede riconoscerci sono quelle di interesse per «*le sonnambule, i medium e gli spiritisti*» (!!!) a differenza delle altre che fuori Italia ci sono riconosciute, noi dovremmo senz'altro associarla a coloro che su queste stesse colonne noi abbiamo a tal riguardo convinti di malafede, di mistificazione e di imbecillità. Noi dunque non diremo questo; tanto più che dal momento che «Bibliografia Fascista» non ha difficoltà a riconoscersi il difetto della... distrazione, v'è di che spiegare come le siano altresì andate in dimenticanza le molte centinaia di pagine di pura filosofia che noi abbiamo scritte secondo le regole delle cosiddette «persone serie», per quanto esse a noi costituiscano ben poco di importante rispetto a qualcosa d'altro, di cui certo non parleremo a chi non ha raggiunta la sufficiente maturità.

Quando, nella stessa «Bibliografia Fascista», altri recensendo un libro straniero sulla questione romana deplorò che non si fosse fatto cenno alla nostra corrente dell'*Imperialismo pagano*; e quando, come vari collaboratori della rivista, lo stesso direttore, sen. Gentile (se anche qui la nostra «*fantasia magica e occultistica*» non ci ha tratti in inganno), ci ha personalmente onorati di una attitudine di cordiale comprensione, le cose sono andate come dovevano andare. Non appesantiamoci dunque sull'incidente: e un'altra cosa: prendiamo la brava abitudine di mettere la firma a ciò che si scrive in tali casi.

evola

* * *

I progressi della scienza non conoscono davvero limiti, e così ecco che in questo periodo di quaresima della nuovamente cattolica Roma, ci è capitato di assistere a una edificante conferenza, che ci ha fatto vedere il corpo di Gesù Cristo sul tetro tavolo anatomico di una *morgue*.

Né più né meno: tale la conferenza che un certo prof. La Cava ha tenuta (e questo è il colmo) nei locali parrocchiali di una chiesa romana su *La passione e la morte di Gesù Cristo*. Naturalmente, c'è stata la premessina prudente, di considerare l'aspetto perfettamente umano di Gesù: ma poi, carica a fondo con i lumi rutilanti della medicina legale e dei dissecatori di cadaveri. L'origine anatomo-fisiologica del sudore di sangue a Getsemani ci è risultata solamente chiara; del pari, tutto ciò che meccanicamente è accaduto nella statica e nella dinamica degli organi interni e nelle funzioni dei principali apparecchi organici per la crocifissione. Abbiamo saputo che Gesù è morto

più rapidamente a causa di un notevole stato abnorme di insufficienza cardiaca. L'oratore poi si è soffermato in una brillante discussione circa la fuoriuscita dell'acqua e del sangue: no, ciò non è dovuto a una... pleurite da cui Gesù era affetto: si tratta invece della penetrazione della lancia nel terzo anteriore di uno spazio intercostale destro facilitata dalla tensione della parete toracica per la dilatazione dello spazio stesso sotto lo stato di forzata respirazione: nello spessore della parete la lancia incontrò e ferì il fascio vascolare destro sotto forte pressione per la stasi, e penetrando poi nel cavo pleurico diede luogo all'*«idrotorace: continuo exivit sanguis et aqua»*. A questa degna corònide di simili ferali scempiaggini, l'uditorio è scattato in un vibrante applauso.

Questo sacrissimo modo di trattare soggetti del genere non ci sembra dunque bisognoso di un commento ulteriore. Esso serve da barometro dei tempi e dell'«evoluzione». Può darsi che domani riconducendo il «meccanismo» della passione e della morte del Cristo non pure a quello del primo corpo umano che capiti tra mano, ma addirittura a quello di una bestia, si possa venir a sapere qualcosa di ancor più «positivo» e di più «edificante».

Un solo appunto. «Il Messaggero» (8 aprile 1930) riporta un ampio riassunto elogiativo della conferenza dell'«illustre professore». Ci risulta, d'altra parte, che questo giornale non appena ode il nome del nostro direttore si fa quasi il segno della croce, ed evita in ogni modo di farlo risultare in resoconti, recensioni, ecc. Ora, questo ci sembra un caso adatto per rilevare come Evola, per quanto pagano, potrebbe insegnare ad abbondanza a tali ferventi cattolici, la diversa attitudine che dovrebbe imporsi dinanzi a simili profanazioni della loro religione.

* * *

Riceviamo un grosso volume di Theodor Lessing, *Europa und Asien: Untergang der Erde am Geist* (F. Meiner Verlag, Leipzig 1930, pp. VIII, 360) e sulla copertina leggiamo niente di meno che queste parole:

«*Se la nostra umanità dovesse innalzare una piramide destinata a sopravvivere al prossimo congelamento mondiale, e dar notizia della nostra evoluzione, e se dunque ci si dovesse chiedere: come possiamo dare complessivamente, imparzialmente, integralmente alle nuove razze un quadro dell'opera umana quale si è svolta negli ultimi 5000 anni sulla faccia della terra, allora io direi*: QUESTO È "IL LIBRO!"».

Il libro, non lo abbiamo letto. Ma a priori non ce ne è abbastanza per convincersi che non solo da noi c'è la voglia di divertirsi? Non è questo del marinettismo il più autentico nel paese della *Kultur*?

* * *

Il discorso che Giovanni Gentile ha tenuto l'11 corr. al Senato, va segnalato a tutti coloro che pur restando in un piano così contingente, come quello della politica, ancor credono a un qualche superiore diritto dell'idea e del pensiero. Trascurando gli attacchi che con maggiore o minor riferimento alla sua

persona vengono tentati oggi contro l'idealismo di una sinistra schiera di letterati, di politici, di «spiritualisti» e di pseudo-religiosi da gazzetta, Gentile ha riaffermato ciò che aveva già dichiarato con altre parole al VII Congresso di Filosofia, cioè che «a *Roma nessuna bandiera di quelle che rappresentano le conquiste indiscutibili del mondo moderno sarà ripiegata*».

Questo, che a noi antimoderni può apparire un *pis aller*, a ogni altro deve però costituire un punto fermo e incrollabile. E nella posizione personale di Gentile, pensiamo che ben pochi di fronte all'inevitabile gazzarra di parte guelfa, oserebbe proclamare con parole chiare e ferme come quelle dette da Gentile al Senato il primato del Dio interiore su quello della Chiesa, e della Chiesa invisibile su quella esterna e visibile. Anche qui, se noi antimoderni possiamo ravvisare il pericolo del passo falso antitradizionalistico del protestantesimo e della «morale laica», nulla di ciò hanno però diritto di vedere gli altri, per i quali la Chiesa si è ridotta a una setta e a una milizia dell'intrigo politico, o che la amoreggiano in nome di una dottrina che né essi né gli amoreggiati comprendono.

Così, dinanzi alle reazioni che le parole di Gentile non mancheranno di destare, tanto da parte delle cosiddette «gerarchie» che da quella di chiunque in Italia abbia ancora una certa tenuta di dignità, ci si dovrebbe dichiarare nettamente in pro o contro. Noi stiamo fuori e – perché non dirlo? – *sopra* a siffatti problemi e preoccupazioni: purtuttavia non possiamo non apprezzare la ferma condotta e il coraggio che Gentile ha mostrato in questa occasione.

euje

VII
La Torre, n. 7, 1° maggio 1930

Il senatore Alessandro Chiappelli ci scrive una lettera, che vogliamo riprodurre in parte e commentare in qualche punto.

«*Seguo con molta attenzione e convinzione ciò che sostanzialmente propugna l'incrollabile* «Torre»*; che non è la chiusa torre d'avorio, ma è l'ardito edificio, aperto a tutti i venti della critica sana e severa.*

Più che anti-Europa, io vorrei proclamare l'anti-America; perché di là, dagli Stati Uniti contro gli Stati disuniti dell'Europa (e sempre più disuniti dopo la conferenza navale di Londra), viene il fiato avvelenatore transoceanico della civiltà quantitativa e meccanizzata, che uccide l'anima: i valori, o non-valori, mercantili e tecnici che vanno spegnendo i lumi spirituali nel mondo. Bisogna salvare l'Europa da questa contaminazione crescente. Non, dunque, anti-Europa, ma pro-Europa dovrebbe essere il segnacolo e il programma, e l'insegna. Fino a qui, pieno consenso. E consenso, di massima, per una tradizione di aristocrazia spirituale e di una gerarchia da restaurare, sempre che sia gerarchia di valori autentici e non imposizione violenta».

Su questo, a nostra volta siamo perfettamente d'accordo. Il nostro antieuropeismo ha simultaneamente il senso di una «difesa dell'Europa». È che per difenderla veramente, bisogna però amputarla delle parti nelle quali per primo

si è iniziato il processo di putrefazione: l'America infatti non ha creato *ex nihilo* la sua «civilizzazione», che invece rappresenta una specie di riduzione all'assurdo delle premesse stesse della cosiddetta «civiltà moderna» europea, dall'umanesimo in poi. Consenso, parimenti, circa l'idea che la gerarchia deve essere effettiva, quindi poggiata su ben altro che sulla violenza e, aggiungiamo, che su fattori puramente quantitativi o politici.

Il sen. Chiappelli continua:

«*Ma a quale tradizione aristocratica risalire per questa opera di risanamento e di salute da tentare per far argine ai malefici influssi della sirena transoceanica? Qui è il punto difficile:* that is the question. *C'è un corpo di dottrine consentito e concorde a cui ricorrere? Ne dubito.*

Forse, per salvare, o tentar di salvare, l'Europa, qualche elemento può pure offrirlo il mondo classico: mondo di dignità umana e di bellezza, ma inficiato, oltreché dalla schiavita inumana, dalla sua mancanza di fede in un avvenire dell'umanità. La fonte a cui, secondo me, si dovrebbe ricorrere, è quella che ci ha dato le grandi concezioni dell'arte e del pensiero idealistico. L'Oriente che si è volto, per il suo intimo impulso storico, all'Occidente. il profetismo d'Israele, penetrato colla sua sostanza vitale nell'idea cristiana e nella essenziale costituzione della Chiesa cattolica».

Qui cominciamo a non andar più d'accordo. Anzitutto il mondo classico non si riduce per nulla a quanto accenna il sen. Chiappelli. Nella dottrina dei Misteri, nella metafisica di un Plotino e poi in quella di un Aristotele (a cui si deve ciò che di essenziale c'è nella scolastica cattolica), nell'elemento eroico che balena da tutto un cielo di miti, infine nella visione vivente e spirituale della natura, e pur conchiusa nell'equilibrio «classico», che si esprime in simboli, discipline, insegnamenti, riti e culti di cui il moderno ha perso ogni senso, in tutto ciò, per chi comprende ve ne sarebbe fin troppo per trarre le basi di una visione aristocratica e qualitativa da opporre alle contaminazioni moderne. La «*schiavitù inumana*» nel mondo classico, è più che altro un mito. Noi invece crediamo, con Zero (1), che mai il mondo ha conosciuto tali e tanti schiavi, quanto nella civilissima modernità. Circa la «*fede nel migliore avvenire dell'umanità*», noi la riteniamo una pura superstizione, e appunto perché si teneva alla realtà, l'antichità ne era libera. Il «progresso» vero non è da cercarsi per l'umanità *lungo* il tempo; esso consiste invece nel passar dallo stato umano ad altri stati, secondo una direzione che dunque è perpendicolare rispetto a quella della storia, e valida solo come una direzione d'eccezione.

Il sen. Chiappelli, in quanto inclina verso l'idea opposta, che gli fa apprezzare il malsano elemento profetico-messianico covato dal popolo d'Israele, non ci trova dunque più consenzienti. La dottrina delle due nature (vedi n. 3-4) è imprescindibile in ogni insegnamento tradizionale e in ogni attitudine veramente aristocratica. Troviamo poi che il Cattolicesimo contiene fin troppo della contaminazione semitica, perché «riconciliare il cattolicesimo con l'ebraismo» possa esser il problema.

(1) «Zero» era lo pseudonimo di Guido De Giorgio su *La Torre*.

Il sen. Chiappelli conclude che «*sorpassare l'idealismo puramente umanistico italiano è una necessità logica e pratica insieme: sorpassarlo, s'intende, conservandone gli elementi vitali e viventi, che non son pochi, ma che tutti conducono a una concezione teocentrica ove la tradizione (cattolica) e la modernità ritroverebbero le loro origini e la forza del loro accordo costruttivo*». Noi, dobbiamo invece dichiarare che tutto ciò ci sembra assolutamente indifferente. Si tratta di piccole questioni di filosofia, e che l'«Io trascendentale» degli idealisti sia immanente o trascendente, e via dicendo, ciò può forse aver ancor interesse per qualche «professore», ma non sposterà proprio per nulla il mondo moderno dalla sua decadenza (della quale ogni «filosofia» è già una forma); e tanto meno potrà far qualcosa per rianimare il gran cadavere del cattolicesimo.

Qui, d'altronde, il discorso sarebbe lungo. Circa il cattolicesimo, se possiamo rispettarlo e comprenderlo nelle sue culminazioni ascetiche di cui ci parla Zero e in molto della sua tradizione rituale e simbolica (per nulla in ciò che si riduce a una filosofia, «teistica» o meno, e a mera «religione»), restiamo tuttavia nella persuasione che la struttura dell'anima occidentale è tale, che per la sua resurrezione o per il suo ritorno a sé stessa, mai una tradizione di tipo sacerdotale, quale è quella cattolica, saprebbe convenirle.

* * *

Nel n. 5 de «La Torre», (p. 177) scrivevamo: «*Lo spirito per noi è sì il centro, il valore assoluto: ma esso non ci vale come una via d'evazione, sì come un luogo di combattimento*».

Naturalmente invece di evazione si doveva leggere «evasione». Ecco dunque risolto l'enigma dinanzi a cui i nostri divertenti critici della «Rivista» del Gruppo Universitario di Napoli (n. 3, p. 45) si sono arrestati come dinanzi ai «misteri eleusini del proto».

* * *

Noi sappiamo per esperienza personale diretta che la rivista, cui ora accenneremo, come è larga di ospitalità, in caso di possibili «seccature» è altrettanto pronta a dissociare le responsabilità e perfino a dire che gli scritti che aveva ospitati, li aveva ospitati solo per... mostrare il loro errore (2). Ciò non toglie

(2) Evola fa riferimento al comportamento di Giuseppe Bottai alla fine del 1927, quando, messo in difficoltà dalle violente reazioni cattoliche agli articoli evoliani sull'imperialismo pagano apparsi su *Critica Fascista*, liquidò il collaboratore precisando più volte il suo dissenso radicale nei confronti delle tesi evoliane.

L'*Osservatore Romano* però paragonò apertamente l'atteggiamento di Bottai a quello di Pilato, perché la tardiva sconfessione di Evola fu interpretata dagli ambienti cattolici più avveduti come una indecorosa e scomposta ritirata strategica finalizzata a salvare *Critica Fascista*, scaricando tutte le responsabilità sul collaboratore, appunto su Evola. Bottai comunque in un brano anonimo, *Pilato e l'«Osservatore»*, apparso su *Critica Fascista*, n. 2, 15 gennaio 1928, protestando la sua ortodossia cristiana e cattolica affer-

però nulla al fatto che oggi in una rivista che è quasi ufficiale, vediamo esposte delle idee, che sino a ieri non avevamo udite che a mezza voce fra i circoletti di larvati e pavidi nemici del regime, e apertamente solo nel dichiarato antifascismo di una parte della stampa straniera.

Si tratta dell'assimilazione del fascismo al... bolscevismo: né più né meno. Il lettore che non credesse alle proprie orecchie, non avrebbe che da prendere il numero 8 di «Critica Fascista» e scorrere da p. 152 a p. 154 l'articolo che ha appunto per titolo: *Dal bolscevismo al fascismo*.

La tesi sostenutavi è esattamente questa: valutazione dichiarata del bolscevismo; affermazione della sua necessità; affermazione che il moto rivoluzionario che lo caratterizza e che dà nascita al nuovo ordine proletario, nel fascismo riceve la sua integrazione e che questa è la nuova missione di... Roma. Riproduciamo testualmente qualche passo:

«*Lenin e i suoi compagni sono i sanguinosi pionieri del nuovo ordine... Il bolscevismo rappresenta una crisi salutare e tempestiva (*sic*) perché permetterà a centocinquanta milioni di uomini... di riconoscersi in un loro stato che sarà democratico (*sic*)... dando per sempre quegli elementi di vita che costituiscono i numeri fondamentali per la politica di un popolo*». Che la Russia tradizionale, come ogni sana civiltà, fosse divisa in due gruppi, comprendente l'uno i sacerdoti, i latifondisti e l'aristocrazia nobiliare e militare che deteneva legittimamente il potere, l'altra l'«*immenso e oscuro popolo lavoratore*», che orrore! E che orrore che l'antica Russia ignorasse quella creatura plebea che è la moderna idea della «nazione», e la stessa guerra la combattesse non per un simile mito, ma per la gloria dello Czar, del «Piccolo Padre»! Il bolsce-

mava effettivamente di aver pubblicato le tesi di Evola «per poterle meglio individuare e, quindi, respingere e superare». Davvero una scusa singolare per delle tesi che non avevano allora udienza e seguito quasi in nessun ambiente. Si noti comunque il tono complessivo delle righe di Bottai che rimasero comprensibilmente in mente ad Evola: «La pubblicazione dell'articolo di J. Evola sul *Fascismo quale volontà d'impero* ha provocato notevoli contributi polemici da parte del *Cittadino* di Genova, dell'*Augustea*, del *Corriere d'Italia*. L'*Osservatore Romano*, poi, rifacendosi agli scritti del *Corriere d'Italia*, esprimeva il desiderio che la direzione di *Critica* chiarisse la sua posizione nei confronti delle tesi anticristiane e anticattoliche sostenute dall'Evola. Noi preveniamo il legittimo desiderio perché quando l'*Osservatore* scriveva già era messo in vendita il fascicolo 1° gennaio con le dichiarazioni della Direzione. Queste dichiarazioni, che sostanzialmente riaffermano l'atteggiamento costante di *Critica* in rapporto alle questioni religiose, sono tanto chiare che non ammettono equivoci di sorta: lo scritto dell'Evola va ricollegato con gli scritti che sullo stesso argomento hanno pubblicato su queste pagine G. Lambroso ed E. Martire, ed esprime una tesi che *Critica* non condivide affatto, ma lascia formulare, precisamente per poterla meglio individuare e, quindi, respingere e superare. Ci meraviglia pertanto che l'*Osservatore* non si sia mostrato soddisfatto del giudizio nostro col quale definivamo lo scritto dell'Evola tutta una eresia; e che anzi abbia creduto conveniente di paragonare il nostro atteggiamento, nientemeno, a quello di Pilato "che si lavò le mani". Il raffronto è in tutto e per tutto sbagliato. E fa ricordare, in tema di citazioni evangeliche, il curioso caso capitato tempo fa all'*Osservatore* medesimo quando, in un articolo di prima pagina, attribuiva testualmente a Gesù Cristo la paternità del vecchio ma opportuno proverbio "un diavolo scaccia l'altro!"».

vismo ha finalmente giustiziato i residui di una siffatta barbarie, e così ha aperto il cammino alla nuova civiltà. E ora «*il bolscevismo in Russia è il preludio del Fascismo. La democrazia (*sic*) alla quale il Fascismo porta gli italiani costituisce fatalmente lo schema di regime per i popoli che vorranno ritrovare un nuovo ordine*», il che implica naturalmente che per prima cosa essi dovrebbero distruggere i residui di quello antico, cioè delle tradizioni a cui l'Europa deve il suo vero spirito. «*Stato produttore senza classi* (sic!): *cittadino produttore – sindacato – corporazione – Stato corporativo: ecco la piramide! Il significato della norma (bolscevico-socialistica): Chi non lavora non mangia, rivive nella organizzazione dello Stato fascista* (?)... *Quale formula più democratica di questa?* (nessun'altra, fuor di dubbio: n.d.r.). *Tutto nello Stato, niente fuori dallo Stato, niente contro lo Stato... anche Lenin sottoscrisse questa orgogliosa divisa dello Stato moderno... Il sovietismo, allargando i suoi confini, la sua capacità, le sue funzioni, porterà a una democrazia di sapore e di colore fascista. Già la porta. In questo il bolscevismo serve la civiltà. Si spiega così la rabbiosa ostilità dell'Europa per Roma e per Mosca, centri delle nuove correnti politiche. Ma Mosca compie la sua crisi per arrivare laddove Roma è giunta... Così nella nuova civiltà del mondo* (leggi: nella peggiore barbarie che mai il mondo abbia conosciuta - n.d.r.), *per la seconda volta nei secoli, la parola tocca a...Roma*» (è il colmo! n.d.r.).

Ci sembra che più chiaramente non si possa parlare, e quindi di commenti non c'è da farne quasi nessuno. Vi sarebbe solo da domandare se l'autore conosce quei principi di metodica, consapevole, ragionata distruzione di tutto ciò che è personalità, libertà e «io», di completa denegazione di «*ogni interesse spirituale, sovrannaturale o comunque estraneo agli interessi della classe proletaria*» (Lenin) che il sovietismo ha proclamati senza veli, e che difatti rientrano nella logica coerente di chi voglia costruire il Moloch dello «Stato assoluto», senza testa, senza luce, avente per unica legge il «lavoro», la legge cioè che nelle nostre civiltà antiche e vere era ristretta agli schiavi. E se dunque l'autore conosce tutto questo (e se non lo conosce si legga per esempio: R. Fuelloep-Miller: *Mind and Face of Bolshevism*, London, 1927) (3) gli chiediamo se, secondo la sua idea, dato che fascismo per lui deve portare a perfezione ciò che nel bolscevismo come regime assoluto del popolo è ancora imperfettamente e in potenza, in Italia ci si debba augurare, a maggior gloria di Roma nella storia del mondo, una applicazione ancora migliore di quei bei principi. Ciò, così: tanto per sapere a che giuoco si giuoca.

V'è una delle tante riviste che nascono nella più completa assenza di ogni ragion d'essere, per ripiombar dopo qualche breve respiro nel nulla – «Il Primato» – che si è messa d'impegno per scoprire nel nostro superfascismo un «*antifascismo dichiarato*» (vedi n. 2). Vogliamo aiutarla: per molte altre cose, ciò anche con la nostra migliore volontà sarebbe impossibile: ma se per avven-

(3) Spesso citata da Evola (soprattutto nel saggio *Americanismo e bolscevismo* del 1929 e nella parte finale di *Rivolta contro il mondo moderno*, 1934) quest'opera venne tradotta presso Mondadori nel 1930.

tura questa idea stravagante, che reca oltraggio alla tradizione di Roma nell'associarla alla barbarie moscovita, e che identifica il fascismo a un bolscevismo perfezionato e regolarizzato con piena distruzione di ogni privilegio di classe e di aristocrazia, dovesse avere un qualche fondamento, noi non esiteremmo un istante a dichiararci del più aperto e irreducibile antifascismo. Va bene? (4)

* * *

È stato notato il caso curioso di certi ricercatori positivi di qualche nome, che a un certo momento si sono dati nel modo più ingenuo alle peggiori stravaganze spiritistiche; e queste, per ciò stesso, agli occhi degli allocchi riceverebbero la garanzia di serietà che il nome di dette persone non garantisce invece che nell'ambito delle loro ristrettissime competenze «positive».

Ora una cosa del genere è da ravvisarsi, ai nostri giorni, nel caso dell'ex sacerdote e «professore» Ernesto Buonaiuti. Il modesto valore che come erudito e storico della religione può esser riconosciuto a questo insegnante universitario, ecco che agli occhi di taluno riesce a far prendere sul serio le arie di apostolo che l'ex sacerdote (che da anni sta facendo di un vestito un caso di coscienza e un mezzo per rendersi «interessante») affetta pateticamente dinanzi a chi si lasci prendere dalla sua facile loquela.

Che cosa il professore-apostolo voglia, assai difficile sarebbe però da dirsi: tanto che chi proprio ci tenesse, meglio farebbe a informarsi sulla corrente pseudoreligiosa più in voga ai margini del cattolicismo – ieri era il «modernismo» alla francese, oggi le visuali di qualche tedesco, più o meno infette di spirito protestantico – inquantoché si vedrà il «pensiero» di Ernesto Buonaiuti battere senza fallo le stesse tracce, a uso dei giovani e delle giovani che fanno con lui la «vita consociata» e delle vecchie signore che lo tengono per oggetto prezioso dei loro salotti «intellettuali». E che il cattolicismo abbia finalmente messo alla porta il professore-apostolo, noi, che pur non possiamo dirci cattolici, pensiamo che sia stato soltanto un bene, perché no? anche per lo stesso Buonaiuti il quale di là dal suo «forse che sì, forse che no» può ora commuoventemente dire: «*Qui seminant in lacrimis*» e avvolgere la sua figura con l'au-

(4) L'articolo di Bruno Spampanato, *Equazioni Rivoluzionarie: dal Bolscevismo al Fascismo*, era in effetti un manifesto particolarmente esplicito di quel fascismo di «sinistra» così combattuto da Evola e dai collaboratori de *La Torre*. Fu pubblicato su *Critica Fascista*, n. 8 del 15 aprile 1930: lo Spampanato arrivava addirittura ad affermare: «Così solo si può giungere a comprendere la portata futura del bolscevismo. A rischio di tirarci addosso la fama di paradossali ad ogni costo, osiamo dire che il bolscevismo in Russia è il preludio del Fascismo»; mentre poche righe dopo aggiungeva: «Cittadino – produttore sindacato – corporazione – Stato corporativo: ecco la piramide! Se pure senza l'enfatico e demagogico effetto d'una frase, il significato della norma: chi non lavora non mangia, rivive nell'organizzazione dello Stato Fascista in forma più alta, in quanto che solo al produttore, cioè al cittadino che concorra alla perenne vita dello Stato, è concesso di partecipare alla sua esistenza. Quale forma più democratica di questa, di fronte alle plutocrazie borghesi e alla disgregazione liberale degli Stati europei?».

reola di un sacrificio che però, a tutt'ora, è soltanto quello di un vestito (talare), anzi, a quanto ci si dice, solo di una parte di esso.

In realtà, di là dal suo attaccamento puramente estetico-sentimentale alla vita carismatica del cattolicismo, di cui a lui (come del resto anche al più degli stessi cattolici) è ignota la potenza segreta legata al rito, quel po' di caratteristico che il professore Buonaiuti può rappresentare, si riduce a una istanza nettamente negativa e «umanizzatrice» per il concetto più alto della religiosità: è la prevalenza dell'elemento «sociale» e collettivo, con le sue appendici moralistiche, sentimentali e persino comunistiche, il quale rappresenta il cattivo fondo cristiano che il cattolicesimo in una certa misura ha saputo superare sia con la sua costituzione gerarchico-rituale, sia con l'aspetto più austero del suo ascetismo.

E queste considerazioni non le facciamo tanto perché il professor Buonaiuti sappia che noi non lo prendiamo menomamente sul serio, quanto per riflettere, in che posizioni disperate ci si deve trovare per quanto riguarda il vero spirito religioso tradizionale, se in Italia qualcuno pensa che sulla base di deviazioni del genere si possa «rianimare» il cattolicesimo.

VIII
La Torre, n. 8, 15 maggio 1930

In un nuovo foglio romano, «La Quarta Roma», leggiamo che i settecentomila morti della guerra italiana hanno deciso di levarsi per schiaffeggiare una certa persona, la quale aveva affermato che non sappiamo quale territorio non è «italiano». A noi però sembra che le cose stiano perfettamente all'opposto, ossia che se quei morti dovessero levarsi per «*schiaffeggiare*» qualcuno, quegli sarebbe invece colui che pretendesse che essi abbiano gettato il loro sangue e consacrato il loro eroismo per la misera questione di un pezzetto di terra che deve appartenere a una «*nazione*» e non a un'altra, di una lingua che in essa deve esser insegnata più che un'altra, per delle imposte che debbono finire in questo erario, e non in quello, e via dicendo.

Cioè, noi vogliamo prendere una occasione – banale del resto – per rilevar a che immiseramento oggi subisca il concetto della guerra e quello dell'eroismo. E con questo ci rivolgiamo un po' anche al movimento della «Volontà d'Italia» e dell'«Italia grigio-verde», al quale tuttavia crediamo di aver già assicurato in altra occasione tutta la nostra simpatia. Si è caduti ben giù nel sentimento della dignità guerriera quando, per alimentarne l'intima forza, si è costretti a ricorrere ai piccoli espedienti del patriottismo, dell'irredentismo, e così via.

Ciò significa un capovolgimento completo dei valori: il vero guerriero vede nella guerra il *fine* (perché vi vede la realizzazione del suo modo d'essere, che lo adegua alla «dignità» della sua «casta»), nel resto vede un *mezzo*. Quando invece il *fine* sta altrove, e la guerra diviene *mezzo*, allora non si parli più di guerrieri: vi saranno dei *soldati*, dei *militari* (che col «guerriero» non hanno nulla da spartire), ovvero degli esaltati e dei fanatici da compatire. *Non ci si*

batte per un pezzo di terra, ma ci si batte perché la guerra è bene, così suona la nostra morale aristocratica. Che per fare una guerra ci si debba «*montare*» sforzandosi di vedere in ogni piccolo incidente una «*offesa*» e una «*provocazione*», drammatizzando commuoventemente il «*grido di dolore della terra irredenta*», fremendo alla pura parola «*patria*», attaccandosi *ad usum delphini* alle idee assolutamente democratiche del «*diritto*» e della «*giustizia*», tutto ciò, francamente, ci sembra da impotenti. Un vero guerriero ha abbastanza forza per far a meno di tutto questo, per sapere ciò che vuole e per *volere* ciò che vuole: e ha anche abbastanza grandezza per saper combattere senza odiare il suo nemico.

I piccoli uomini verranno poi, e recheranno ai guerrieri la «*riconoscenza della patria*». Ma di tale «*riconoscenza*» il guerriero non sa che farsene: la lascia a chi può compiacersene, perché quanto a lui, sa di aver fatto solo ciò che *doveva* fare; che «doveva», beninteso, non nel senso di un «dovere» alla moderna, cioè per l'ossequio a qualcosa che sia sopra o fuori di lui, ma perché questa è la via della sua natura, perché questo – direbbe un Orientale – è il suo *dharma*. E se anche quanto poco, in fondo, gli importava di «vincere» o di «perdere», quanto più e assolutamente, gli importava invece di *combattere*.

Questo, almeno, era il nostro «antico stile» (1).

* * *

A proposito dello scritto sulla donna islamica e sull'harem che appare in questo stesso numero, può darsi che qualcuno rilevi che bisogna distinguere fra ciò che si riferisce a un tipo ideale, e ciò che è mera *routine* di una istituzione tradizionale; e che qualcuno allora obbietti che in nome della difesa del primo, è illegittimo valorizzare la seconda. Si dirà che solo pochissime donne possono aver vissuto veramente la spiritualità del sacrificio dell'harem o anche della famiglia tradizionale; e che in nome di essa non si ha diritto di giustificare quelle istituzioni che nella gran parte dei casi sono state tutto l'opposto della spiritualità, hanno costituito una violenza, una cosa né voluta né riconosciuta, ma solo subìta che ha soffocato la personalità.

(1) Anche il tentativo di trovare negli ambienti militari, dei quali erano espressioni le riviste *Volontà d'Italia* e *L'Italia grigio-verde*, una qualche accettazione o comprensione per l'etica guerriera tradizionale, per l'azione «pura», per la «Piccola Guerra Santa» che la Cavalleria medioevale, la *Jihad* islamica, la *Bhagavad Gîtâ*, la tradizione dei Samurai, consideravano come mezzo di un cammino ascetico, di una «Grande Guerra Santa» interiore, non avrà alcun successo. Gli ambienti militari si mostreranno radicalmente ancorati ai consueti principi patriottici, sentimentali e romantici, dove la guerra è vista come una dura realtà negativa, ma necessaria ai superiori interessi della patria. Evola comunque ritenne opportuno ritornare sull' argomento con un grande articolo di apertura, *La Grande e la Piccola Guerra Santa*, nell'ultimo numero de *La Torre*, del 15 giugno 1930. Per la visione evoliana completa di questi temi si veda il capitolo «La Grande e la Piccola Guerra Santa», in *Rivolta contro il mondo moderno*, cit.

Queste difficoltà, senza averne l'aria, ci portano a un problema assai più generale, che riguarda il diritto delle *forme* di una tradizione, quando a esse non corrisponda lo spirito tradizionale. Un tale problema va risolto in senso positivo.

La funzione di una tradizione, quando in una civiltà si manifesta in un potere operante, è di determinare e statuire forme e limiti, i quali esprimono la legge che la vita assumerebbe spontaneamente quando fosse assunta come un mezzo per la realizzazione della più alta possibilità spirituale di una data natura. Essa, per così dire, scava degli alvei, lungo i quali le acque possono fluire nella *giusta* direzione. Questo è il senso della *legge tradizionale*, che in un certo piano si esprime in forma di *dogma*; in un altro – in quello della vita sociale – sotto forma di istituzioni rigide e definite: casta, famiglia, harem, ecc. La grandezza delle tradizioni sta nel loro agire da un punto di vista che trascura assolutamente le complicazioni private dei singoli individui: sta – diciamolo pure – nella lor *inumanità*. Esse affermano una legge così indifferente rispetto agli individui, quanto quella delle pure forze della natura. Esse non possono indulgere con le vie laterali, esse affermano la direzione centrale, quella retta, *ortodossa*, lungo la quale si può raggiungere la salute. Esse impongono dunque al singolo una legge, senza concedergli alternative di scelta: scelgono per lui.

Se l'uomo non può far altro, *obbedisca*: saper obbedire, è già qualcosa, è già molto. Se può di più, veda: egli riconoscerà che i limiti che egli ha trovato all'esterno in sede di istituzioni e legge tradizionali, *sono esattamente quelli che la sua libertà avrebbe decretati per sé stessa all'atto di sopraordinare la vita pratica alla realizzazione delle sue migliori possibilità*. Basta che si operi il dovuto spostamento di piano, perché la cosa valga altresì nei riguardi dei *dogmi* di una tradizione. Quanto alla volontà del singolo che non sa né obbedire, né riconoscere, la tradizione non la ammette, la stronca inesorabilmente: la sua legge, se si vuole: la sua violenza, abolisce quella libertà che volga a esercitarsi nel senso di distruggere sé stessa e di alterare la natura propria di un essere. L'autrice dello scritto sulla donna islamica ha mostrato abbastanza bene i bei risultati raggiunti dalla donna europea con la rivolta alla legge che una civiltà così tipicamente tradizionale, come quella mussulmana, aveva assegnata per la donna stessa; con la sua «emancipazione»; con la conquista della sua «libertà».

V'è una sola riserva. In un ordine tradizionale, è necessario che vi sia qualcuno nel quale la forma esteriore imposta dalle istituzioni (in un altro piano: dal dogma) sia realmente animata e risolta nello spirito e nella liberazione che vi corrispondono. Allora coloro che non possono che obbedire, capiscono *perché* debbono obbedire, e trovano un senso superiore dell'ubbidienza: e in loro, che si conformano secondo la legge – al modo stesso che quando passa una corrente di un circuito centrale, si producono correnti indotte in altri circuiti disposti sintonicamente – passa invisibilmente qualcosa della grandezza che gli altri hanno realizzata.

La tradizione muore quando non v'è più nulla di simile. Le forme, private d'ogni sostegno effettivo, cioè spirituale, sono abbandonate a sé stesse, e abban-

donate a sé stesse si sgretolano come argilla, e nessun alveo dirige più la corrente che si disperde in ogni direzione: sopravviene l'individualismo, il caos, l'anarchia, la degenerazione su tutti i domini.

Da quel che si è detto sopra, risulta dunque come la nostra mentalità sia molto più da cattolici che non da liberi pensatori e di razionalisti. L'aureola di mistico martirio messa intorno al «ribelle», al «libero», al «titano» di professione da quei deviati che sono i moderni, ci sembra cosa da femminette isteriche. Preferiamo la Santa Inquisizione. È più da uomo. Anzi più che da uomo.

* * *

In questi giorni, v'è chi si è preso il divertimento di pubblicare una lista dei nomi dei collaboratori di giornali antifascisti oggi morti, quali «Il Mondo» eccetera.

Della purità delle intenzioni di siffatto divertimento, ci è lecito dubitare fortemente, giacché vi si aggiunge una esortazione ai direttori dei giornali fascisti, a considerare – prima di accettare tali persone – che «*vi sono decine e decine di autentici e intelligentissimi scrittori fascisti che hanno bisogno di guadagnare il pane*». Non ci si accorge quanto più proficuo sarebbe – anche alla sola stregua delle suddette pure intenzioni – far considerare invece quante persone vi sono nella stampa d'oggi – e son molto più che «*decine e decine*» – che senza esser scrittori né «*autentici*», né «*intelligentissimi*», ma avendo in compenso anime da servi, si guadagnano (se pure è il caso di usare questo termine) molto di più che non il semplice pane.

Ma ciò a parte, il conoscere le liste di cui sopra, non è privo di un certo interesse, perché è sempre interessante studiare quali «trapassi dialettici» abbiano subito col mutar dei tempi le opinioni politiche di molti: quando questo sia il caso.

Il male però si è che non sempre questo è il caso e che in realtà – sempre con purissime intenzioni – coloro che si sono interessati alla pubblicazione della lista mirano a un *tour de passe* complessivo, che dovrebbe far senz'altro risultare per antifascista o ex-antifascista anche chi si è limitato a pubblicare sul «Mondo» o altrove per esempio qualche novella (come Alvaro, la Pietravalle, ecc.) o qualche articolo di filosofia o di mera critica letteraria (come Vigolo, De Rocchi, Gentile, ecc.). Qui, ragazzi cari, il conto non torna, e voi potete pur credere al magico potere di un «contagio», potete pur credere che la preoccupazione politica sia obbligatoria e debba dominare ogni manifestazione intellettuale, ma non potete pretendere che chiunque non sia un imbecille vi venga dietro.

E siccome coraggio per prender delle responsabilità non ce ne manca, così dichiariamo calmi e tranquilli che – simultaneamente che su fogli fascisti – noi pure abbiamo scritto talvolta sul «Mondo» e anche su una rivista del Duca di Cesarò. Ma noi denunciamo senz'áltro per cervello da gallina e per impudente mistificatore chiunque a ciò osi aggiungere una sola parola, senza aver prima dimostrato che anche in una sola riga, dovunque e in un qualsiasi tempo, noi abbiamo detto qualcosa che comunque si allontani

da quel fermo spirito aristocratico e antidemocratico che noi abbiamo *sempre* difeso – si badi: senza esser *mai* stati soggetti a qualcuna di quelle divertenti «crisi dialettiche» che a noi sarebbe solo troppo facile rilevare nel passato anche di moltissimi che stanno vicini alle più alte «gerarchie» del partito (2).

evola

* * *

Ci son venuti molti consensi per la nota pubblicata nel numero precedente sopra il rapporto tra fascismo e bolscevismo sostenuto da un articolo di «Critica Fascista». In questa occasione, crediamo utile segnalare che proprio ora esce la traduzione italiana del libro di Fuelloep-Miller che citavamo (*Il volto del bolscevismo*, Mondadori, Milano, 1930), opera capitale che dovrebbe esser letta da tutti quelli che vogliono rendersi conto di ciò che su tutti i campi – non soltanto in quello politico – vuole il bolscevismo, epperò anche ogni corrente che in un modo o nell'altro simpatizza col bolscevismo.

La traduzione reca una prefazione di Curzio Malaparte che, a dir vero, è molto ambigua. Ci sbaglieremo, ma ci sembra che anche Malaparte sia fra quelli che pensano che il bolscevismo (figura dal volto più europeo che non asiatico – a suo parere) abbia una missione europea – positiva, s'intende, perché esso ha distrutto la borghesia. Malaparte si dimentica però di dirci in nome di

(2) In effetti Evola aveva pubblicato, almeno cinque articoli su *Il Mondo*, tra il 1924 e il 1925. *Il Mondo* era un quotidiano di indirizzo liberal-democratico, diretto da Alberto Cianca; fu l'organo dell'azione politica di Giovanni Amendola, l'animatore della secessione aventiniana dopo il delitto Matteotti e uno dei più irriducibili e validi antifascisti liberal-democratici italiani. Anche Amendola però proveniva da ambienti teosofici e vociani come Evola, e aveva tra i suoi collaboratori più stretti Adriano Tilgher, a sua volta amico e collaboratore di Evola: questi due aspetti spiegano la partecipazione di Evola alle pagine culturali del quotidiano antifascista, che si realizzò con articoli di filosofia, esoterismo e letteratura. Ma Evola collaborò anche a *Lo Stato Democratico* per tutto il 1925, e questo era il quindicinale politico organo del partito «Democrazia Sociale», pienamente impegnato nella secessione aventiniana e nell'opposizione antifascista. Questi aspetti non secondari dell'attività evoliana negli anni 1924 e 1925, confermati da questa nota de *La Torre*, provano gli effettivi legami di Evola con gli ambienti antifascisti di idee liberal-democratiche in quegli anni. Bisogna poi considerare che il Duca Colonna di Cesarò, direttore de *La Stato Democratico*, era anche un esoterista, antroposofo, che collaborò con Evola, sia nelle conferenze della Società Teosofica romana, sia nelle riviste di studi iniziatici *Ur* (1927-28) e *Krur* (1929). Su questi avvenimenti cfr: Marco Rossi, *«Lo Stato Democratico» (1925) e l'antifascismo antidemocratico di Julius Evola*, in *Storia Contemporanea*, anno XX, n. 1, febbraio 1989, pp. 5-43; *Julius Evola e la Lega Teosofica indipendente di Roma*, in *Storia Contemporanea*, anno XXV, n. 1, febbraio 1994, pp. 39-55; *Evola e la pubblicistica antifascista liberal-democratica: 1924-5*, in *Futuro Presente*, n. 6, primavera 1995, pp. 97-106; mentre sui trascorsi teosofici di Giovanni Amendola vedi: Alfredo Capone, *Giovanni Amendola e la cultura italiana del novecento (1899-1914): alle origini della nuova democrazia*, Elia, Roma, 1974.

che cosa sia avvenuta questa distruzione della borghesia, e a che stregua tutto ciò sia un bene (3).

In realtà, egli però non si accorge di operare uno spostamento arbitrario. Il bolscevismo è un fenomeno russo, è il prodotto della rivoluzione russa, e quindi è legittimo considerarlo solo come l'antitesi e il «superamento» dell'antico ordine, che esisteva in Russia. Ma quest'ordine non era per niente l'ordine borghese: era invece un ordine aristocratico e imperiale. Quindi a noi piacerebbe molto sapere che idee formulerebbe Curzio Malaparte con riferimento non ai «pregiudizi» borghesi, ma con riferimento a quelli aristocratici.

Per conto nostro, ci riserviamo di pubblicare degli scritti – forse dello stesso principe Wolkonskij – i quali mostreranno che quanto al terrorismo, al sistema di oppressione ecc. del regime czarista si tratta o di esagerazioni, o addirittura di pure fiabe. In generale, l'antica Russia, con le sue distinzioni di classe, col senso quasi religioso che le grandi masse nutrivano per il «Piccolo Padre», viveva in una vita sana e normale, che oggi è solo da rimpiangere, e non soltanto da parte dei Russi. Non son stati che quei quattro anarcoidi dell'«intellighentia» a trasportare il *virus* infettivo delle demagogie europee conducendo al pervertimento di ogni punto di vista: e per essi – comprendendovi, ove occorra, anche i «grandi nomi» del cosiddetto «genio russo» – v'è solo da rimpiangere che il regime czarista non sia stato abbastanza severo.

IX
La Torre, n. 9, 1° giugno 1930

Fra i nostri amici, qualcuno ha chiesto un chiarimento circa le affermazioni riguardanti l'aristocrazia, espresse nel numero precedente.

Soprattutto allo stato attuale delle cose, queste affermazioni non possono voler dire che chi non è nobile di casato e di titolo, è privo a priori della possibilità di realizzare la qualità spirituale aristocratica. Il loro senso è invece questo: con riferimento a una aristocrazia che sapesse ricostruire la tradizione della sua dignità, ovvero con riferimento a ciò che l'aristocrazia fu in ordinamenti premoderni – per esempio nel regime indù delle caste – la discendenza aristocratica implica l'eredità di alcune disposizioni spirituali. La presenza di simili disposizioni può far da base a certe realizzazioni d'ordine supe-

(3) Quanto fosse a dir poco ambigua la posizione di Curzio Malaparte in proposito lo testimonia un più che eloquente articolo da lui pubblicato in apertura di *Gerarchia*, n. 2, del febbraio 1930, pp. 118-120, titolato *Nella Russia dei Soviet – La Libertà e il Potere*, dove si prendeva chiaramente posizione a favore di Stalin, della sua dittatura e si condannava invece la difesa della libertà «reazionaria e borghese» da parte dei Kulaki e degli intellettuali. Probabilmente Evola non se la sentì di aprire una dura polemica direttamente contro la rivista ufficiale diretta da Benito Mussolini, ma gli argomenti erano assolutamente gli stessi che avevano portato allo scontro frontale con *Critica Fascista* e con le tesi di Bruno Spampanato.

riore che non debbono vivere nella sola testa ma tradursi nel sangue e nella natura profonda; per cui potenzialmente l'aristocrate è più prossimo a esse che non chi debba cominciare col conquistare, mediante il suo sforzo personale, detta base di cui è privo.

Ciò, ci sembra ovvio. Si ricordi, inoltre, quanto accennammo sia parlando della consacrazione dei Re (n. 6) sia annotando uno scritto di *Peg* (n. 7), nei riguardi di un elemento sovrannaturale che tradizionalmente consacrò l'aristocrazia, e così si avrà un ulteriore chiarimento. In un ordine *normale*, si è di spirito aristocratico perché si è di casta aristocratica, e si è di casta aristocratica perché si possiede lo spirito aristocratico: le due cose sono inseparabili, e questa inseparabilità costituisce il concetto stesso della casta: e quanto all'origine delle caste superiori, secondo la tradizione, essa è dall'alto...

Dinnanzi al carattere così spesso nominale e laico dell'aristocrazia conosciuta dal mondo moderno, occorre naturalmente far delle precise riserve. Tuttavia bisogna anche tenersi in guardia rispetto alle manie moderne che, sulla base di livellamento, vogliono metter tutto alla stessa distanza da tutti, e insorgono quando a ogni individuo non si concedano le stesse possibilità di un qualsiasi altro. La base di simili pretese democratiche, la parvenza di «giustizia» che esse si arrogano, sta nella cecità rispetto a tutto ciò che sta prima dell'individuo, quale si sveglia a sé stesso nella vita mortale. Si ritiene un caso, qualcosa in cui noi non entriamo per nulla, e che quindi nulla deve pregiudicare, il nascere secondo questa o quella nascita, uomo o donna, di una casta o di un'altra, e via dicendo. Chi invece sa che non si tratta di caso, e che egli ha cominciato a volere prima ancora di quel che supponga, viene a vedute molto più equilibrate e molto meno anarchiche, anche nei riguardi del problema di cui sopra. Certo, molto può essere «costruito», ma ben poco la «costruzione» può valere in sede di realtà spirituale, quando essa non continui la volontà profonda che è la ragione di una determinata nascita, e che non può esser soppiantata con una decisione momentanea o arbitraria su questa terra.

Le caste, quando – come nell'antica India – erano una cosa reale, rappresentavano per così dire, il «luogo» naturale dell'unità quaggiù di affini volontà trascendentali; e la regolare e chiusa trasmissione ereditaria preparava un ceppo omogeneo di predisposizioni propizie per il loro sviluppo entro le condizioni umane. Oggi, tutto ciò non esiste: poiché tutto si rimette al mero individuo che ha perso ogni senso delle sue radici trascendentali, tutto tende a ridursi a mera «costruzione», e le istituzioni e le classi hanno quasi del tutto cessato di dar modo al singolo di riconoscere il suo destino e la sua via, cioè la direzione di quanto egli volle trascendentalmente.

* * *

«Oggi e Domani», l'«Altoparlante (!) del rinnovamento spirituale (!!!) italiano», nel n. 6, a causa dell'articolo del duca di Lauriano, ha avuto uno scatto isterico, al quale né dall'autore, né da noi sarà prestata la menoma attenzione. Noi però prendiamo per il bavero il direttore del foglio, il sig. Mario Carli, e diciamo sul livido volto di questo messere che egli è un fellone, un

turpe impostore e un mascalzone se non ha il coraggio di affermare a voce alta e in termini netti le insinuazioni a nostro riguardo che egli ha sbavato a mezza voce al modo delle bisce in quella nota, tanto da schivare donnambondiescamente i rigori della giustizia (1).

Purtroppo, c'è da esser certi che il silenzio di un tale nullissimo uomo sarà sepolcrale. Lo stile di questa vera peste di una stampa che per l'onore del fascismo vogliamo chiamare pseudo fascista risulta già solarmente chiaro da quanto ci informa il n. 20 de «L'Italia letteraria». Identico metodo: dopo triviali e fantastiche insinuazioni che un degno «camerata» del Carli, un certo Guglielmo Danzi, sulla «Quarta Roma» ha avanzato contro G.B. Angioletti, alla richiesta di spiegazione e di prove, silenzio totale: da parte del Danzi, e da parte anche dello stesso Carli e di un'altra colonna del grande imperialismo italiano, Asvero Gravelli, che si erano assunti l'impegno d'onore di darne. Tali signori non solo non rispondono, non riparano, ma fuggono, non si presentano agli appuntamenti, si rendono perfino telefonicamente irreperibili. All'Angioletti, che aveva avuto la bizzarra idea di una disanima cavalleresca con simile gente, non è restato che ricorrere alle sanzioni penali.

Ecco la splendida tenuta degli imperialisti e degli «antieuropei» nostrani. E. Settimelli – un altro della stessa famiglia, già colpito da un anno di reclusione per diffamazione – ebbe il coraggio di chiederci come noi avevamo potuto dire che simile gente ha gettato, dinanzi all'Estero, il ridicolo sulle idee imperiali dell'Italia fascista! E l'ineffabile Danzi, a chiederci «spiegazioni» su altre cose! La nostra persona di servizio ha accolto e licenziato chi per lui si era presentato, e all'inizio dei loro sbavamenti diffamatori, essi sono stati senz'altro denunciati. È la stessa cosa che ora Mario Carli, lo spiritualissimo

(1) In effetti il brano di Mario Carli contro l'articolo del Duca Carlo Rossi di Lauriano, *Spirito aristocratico e casta aristocratica*, uscito su *La Torre*, n. 8, del 15 maggio 1930, si distingueva per volgarità e spirito diffamatorio, senza naturalmente entrare minimamente nel merito delle questioni poste dal Rossi di Lauriano e da Evola; inoltre il Carli giungeva ad invocare palesemente l'intervento della polizia a scopo chiaramente intimidatorio. È questo un ulteriore mirabile esempio di quella cosiddetta «cultura squadrista» contro la quale Evola combatterà per tutto il ventennio. Riportiamo interamente l'intero brano del Carli perché questo portò ad uno scontro che degenerò sino all'aggressione fisica nei confronti di Evola.

L'intervento di Mario Carli s'intitolava, *Aristocrazia o pederastia?*, pubblicato su *Oggi e Domani*, n. 6, del 26 maggio 1930, p. 2: «Che cosa vuol difendere, questo signor Duca di Lauriano, ignoto al portalettere, che sulla *Torre*, il giornale degli invertiti (sul quale non sappiamo come mai la Polizia non abbia ancor gettato un'occhiata), scrive delle scemenze contro di noi, che cosa vuol difendere col suo articolo cartilaginoso da mollusco prensile? Che cosa può avere di comune con la signorina J. Evola l'aristocrazia d'Italia? A noi, che fummo accusati di diffamarla, l'Aristocrazia, sembra che non ci possa esser proprio nulla in comune: la giudichiamo troppo più in alto di simile cloaca. Ma il Carlo Rossi di Lauriano la mette allo stesso livello del truogolo evoliano, e allora è proprio lui a diffamare l'Aristocrazia. Nei cui salotti, s'informi bene, noi abbiamo sempre bazzicato pur non facendone un vanto, e continueremo a bazzicare sempre che ci farà piacere».

autore del «*Sii brutale amore mio*», fellone, impostore e mascalzone se non risponde, deve aspettarsi.

evola

* * *

Da noi, si parla di «ritorni», si esalta il passato, si invoca la «tradizione», ma non ci si cura menomamente di trasformare una mentalità, che costituisce una contradizione intrinseca con tutto ciò. Ragion per cui l'impero della retorica, nei confronti di ieri, anziché abrogato, è davvero centuplicato.

Per prendere un esempio pratico, è veramente qualcosa di desolante veder che storia e che storia della filosofia si insegna ancor oggi in molte scuole secondarie e in molte università italiane. Lo «storicismo» vi imperversa su tutta la linea, con le sue quattro formulette stereotipe, ripetute, stucchevoli, limitatrici. Ogni grande e libero respiro si strozza negli episodietti dell'escrescenza «pensiero» avvenuti sul pezzo di terra Europa in quella enorme cosa che sono duemila e cinquecento anni; e col ficcar per forza questi episodietti negli schemi di una «dialettica» prestabilita, si presume niente di meno di dare il senso della storia e dello spirito, anzi addirittura della storia dello «spirito assoluto», giacché «la filosofia è l'autocoscienza dello spirito in quanto tale», la storia della filosofia è l'oggettività in cui esso realizza il suo processo, che è la sua stessa «autocoscienza», ecc. ecc. Su questa base, giù con una serie di verdetti d'autorità: la prima filosofia greca non ha il permesso di esser altro che «naturalismo», quella successiva, che «intellettualismo» e «pensiero oggettivo». Dei Misteri, curiamoci poco: del cristianesimo, invece, sì: è l'apparizione del «momento soggettivo», è la «sintesi a priori» di Kant che ancora non ha presa coscienza di sé. Avanti dunque: e non si vede terra che con l'idealismo moderno: con passi risoluti lo spirito assoluto batte il quartetto Kant-Fichte-Schelling-Hegel, fa ancora un tratto, e sbocca nella luce piena. E il senso della storia – *der Sinn der Gescbichte* – è afferrato.

Guardarsi bene dal pensare che prima del «naturalismo» ellenico lo spirito sia stato qualcosa di serio: non interessa che a ben diversi sguardi già fra le penombre della «preantichità» si delineino grandi civiltà cosmico-simboliche. Può darsi, ma tutto ciò è mito, non spirito concreto, cioè filosofia.

E guardarsi dal sospettare che, infine, lo «spirito assoluto» può aver fatto qualche cosa anche fuor dell'Europa, in Oriente per esempio; e che l'Oriente, per esempio nel Mahâyâna abbia non solo vissuto ma, *par surcroit*, anche «pensato» e filosofato con l'anticipo di varie centinaia di anni ciò a cui oggi si trova l'idealismo. Questo non ha permesso di esser possibile: sarebbe «antistorico», *quindi* non è possibile. La «coscienza speculativa» nelle due posizioni non *può* esser la stessa. E, lo si sa bene, il cambiar le carte in tavola è fra le migliori abilità dei filosofi moderni, fino a che non incontrino qualcuno che non sia dei loro, e che pur sia più abile nel gioco.

Con un senso della «storia», dello «spirito» e del passato così confezionato, è da domandarsi che cosa ci si debba aspettare per un reale rinnovamento di orizzonti e per una rievocazione delle tradizioni. Il vero si è che la maggior parte degli studenti, ingoiate quelle formulette, le risputano tali e quali per

gli esami di laurea, e non ci ripensano più, passando ad altro. Restano i discorsi e gli appelli di quelli che stan fuori, a far della politica; le imbecillissime competenze degli specialisti in archeologia e in filologia; le agitazioni e le buone cure di qualche cattolico. Tutto comincia e tutto finisce qui.

X
La Torre, n. 10, 15 giugno 1930

In una colonia orientale, certi imprenditori europei, volendo incitare a un maggior lavoro, pensarono di raddoppiare le mercedi ai lavoratori indigeni.

Il risultato fu questo: *ipso facto* quegli operai ridussero a metà le loro ore di lavoro. Essi pensavano che siccome quel che prima guadagnavano bastava ai loro bisogni, sarebbe stato da sciocchi consacrare lo stesso tempo per guadagnare di più. E avevano perfettamente ragione.

In questo piccolo episodio, vi è quanto occorre per comprendere quale sia la radice della degradazione propria alla religione occidentale del lavoro, e v'è altresì quanto occorre per vedere quale sia l'unica via che possa portar fuori da simile degradazione.

* * *

L'on. Coselschi, direttore della «Volontà d'Italia», quando sia il caso, può dissociare la sua responsabilità, e soprattutto quella del movimento «volontaristico» che il suo foglio vuol rappresentare, da chi, in esso (n. 21) ha scritto un imbecillissimo e triviale trafiletto a proposito di quanto dicevamo nel nostro n. 8 sullo «stile» guerriero.

Senza di ciò, noi dovremmo chieder scusa ai nostri lettori, per aver espresso nel n. 5 per «La Volontà d'Italia» alcune parole di solidarietà, in quanto ci era parso di ravvisare in quel foglio alcunché di quello spirito virilmente guerriero, che sta per eclissarsi del tutto nella mediocrità e nel ghigno dei tempi. Quel trafiletto, ci dimostrerebbe infatti che la nostra era stata una pura illusione: chi, senza firmarsi, lo ha redatto, non sa nulla del «guerriero», sa tutto della femminetta isterica e del *détraqué* nel quale alla discriminazione razionale e alla calma volontà si sostituisce la reattività cerebro-spinale e uterina.

Peraltro, noi diciamo fermo e chiaro a questo signore, e a chi a lui può associarsi, che ogni qualvolta egli abbia bisogno di lezioni di virilità, venga da noi (egli ci chiama: effeminati), ché gliele impartiremo gratuitamente. Che cari ragazzi! Credono dunque che essere virili significhi inturgidirsi fallicamente in ghigni da caporale o da squadrista, sfogarsi, in parolacce e in proclamatorie altisonanti quanto vuote e pagliaccesche sul tipo della «Quarta Roma» e simili? No, ragazzi cari, *in primis et ante omnia* esser virili significa esser signori delle proprie reattività e delle proprie sensibilità, ed esser femmine significa invece esser alla mercé del primo scatto. E questo, ragazzi cari, estendetelo pure nei riguardi dello «stile guerriero», sul quale confermiamo pienamente quanto dicemmo. Questo crearsi pretesti e «offese», questo montarsi a freddo,

questo metter mano alla retorica della passione e del patriottismo per fare una guerra, ci ripugna: ed esattamente a questo riguardo avete urgente bisogno di imparare che significhi esser *virili*. Se non vi dispiace, noi abbiamo partecipato a tutte le dimostrazioni romane per l'entrata in guerra; abbiamo combattuto, e la sezione d'artiglieria che comandavamo trovandosi in prima linea con gli alpini, senza esservi menomamente tenuti, spesso ci siamo divertiti a uscire di pattuglia con la fanteria. Se scoppierà un'altra guerra, saremo i primi a occorrervi, e saremo sempre disposti a *sfidarvi*, non in qualche *atelier* cinematografico con la sciabolettina disinfettata degli impotenti civici in retorica di «duello», ma sui grandi campi di battaglia nella comune lotta. Ma il vostro «stile» ci ripugna, ci ripugna il patriottismo fanfarone, la retorica, la «faccia faruce» squadristica, lo scattar da esaltati e da anime incomposte: tutte cose che sono esattamente l'opposto della virilità calma e fredda e signora di sé quale ogni vera casta guerriera, a partir da quella di Roma (Roma che mai ebbe bisogno di ridicoli pretesti irredentistici o patriottici per affermare e per realizzare la sua volontà di dominio), l'ha conosciuta. Ciò, tanto per allineare le nostre carte.

Un'ultima cosa. È semplicemente da asino o da... Gherardo Casini aver visto nelle nostre parole una contestazione della italianità o meno della Dalmazia o di una qualunque altra terra. Questo problema non ce lo siamo mai posto, non ci interessa nulla, e noi misuravamo soltanto la relatività di protesti del genere. Per voi può non essere così: ma allora perché non guardate a Malta? Ci si divertirebbe di più (1).

* * *

Anche l'«Italia grigio-verde» (n. del 24 maggio) ha risposto alle nostre osservazioni, ma, per fortuna, da un ben altro livello. Come battuta polemica, è ben trovato che per chi desidera combattere per il solo gusto di combattere, le iscrizioni alla Legione Straniera in altre terre sono sempre aperte. Come *pis aller*, perché no? Studieremo la cosa.

Senonché le tradizioni che in questo stesso numero sono state ricordate a proposito della «guerra santa» possono forse chiarire meglio il nostro punto di vista; se nei nostri riguardi ci si vuol porre in un'attitudine di comprensione, e non di vano battibecco; e possono inoltre portar sino a pensare che se «le nuove generazioni educate dal fascismo non dimostrano di seguire questa concezione», v'è solo da rispondere con un: peggio per loro.

(1) Anche *La Volontà d'Italia*, rivista che era espressione diretta di ambienti militari, finì per rispondere in modo volgare e diffamatorio, pure con pesanti note sulla presunta «effeminatezza» di Evola, alle proposte de *La Torre* di valorizzare una concezione veramente spirituale e tradizionale della guerra e della virilità: la risposta di Evola è una eloquente testimonianza di quanto gli scrittori della rivista fossero estranei a qualsiasi retorica della violenza squadrista.

Quanto al detto: «*ci si batte perché la guerra è un bene*», prima di esser nostro, è di qualcuno, onorare il quale non è onta per nessun fascista, a partir dall'on. Mussolini: di Federico Nietzsche.

* * *

Riportiamo, assentendo completamente, questa noticina degli amici del «Tevere» (n. del 5 c. m.):

«*Tutti sanno che fuori della baia di New York c'è una grossa statua con fiaccola, raffigurante la libertà; ma non tutti sanno quel che ha stampato in questi giorni un giornale americano, il "Seattle Star". Sarà utile saperlo.*

Sotto il titolo: Libertà per il popolo o morte per il partito repubblicano *il detto giornale scrive queste straordinarie parole*:

"Restituite l'America al suo popolo! Questo intendiamo dire. In questi ultimi anni mestatori e ficcanasi ci hanno tormentato con una serie di vergognose inframmettenze nella nostra vita privata. Essi han tentato di imporci delle regole di vita niente affatto americane con sistemi cosacchi presi a prestito dalla Russia degli Czar e informati allo spirito autocratico della Prussia di prima della guerra. Essi hanno obbligato le legislature statali a inchinarsi ai loro dettati. Essi hanno imposto al popolo le idee e hanno tenacemente impedito che il popolo esprimesse la sua libera opinione.

In seguito a ciò il Governo che abbiamo oggi è caotico, tiranneggiante e intollerante. Esso sospinge il popolo alla rivoluzione.

Oggi i nostri Statuti sono colmi di leggi draconiane. Le prigioni sono affollate. Milioni di lavoratori sono disoccupati. Il popolo è carico di tasse ed è ovunque avvilito. Su ogni dodici individui ve ne è uno, che, munito di una tessera, è pagato col provento delle nostre gravi tasse per fare la spia e per immischiarsi nei nostri affari privati.

È tempo che questa Nazione sia restituita al suo popolo.

Una cosa si impone oggi al popolo americano, più importante della questione proibizionista e assai più importante di qualsiasi altra questione: liberare gli Stati Uniti dai fanatici, dai cosacchi, dalle spie e dai bigotti" .

Come altra volta abbiamo osservato – commenta il "Tevere" – *è bene ricordare che la statua della libertà, nella baia di New York, volge le spalle all'America. Vuol dire che certe cose non la riguardano*».

* * *

A proposito di America, aggiungiamo un'altra cosarella, altrettanto sintomatica ed edificante. Fra gli studenti delle università americane, esiste una specie di gerarchia; v'è un *captain*, a cui, in ogni occasione, sacra o profana, spetta il posto d'onore. E chi è questi *captain*? Voi supponete: il migliore in quella facoltà, o classe, o disciplina. Proprio per nulla: è il... vincitore delle gare di *boxe* o di *football*!

* * *

Il giovane Guglielmo Danzi, Direttore della famigerata «Quarta Roma», oltre al procedimento penale per reato di azione pubblica da noi provocato, ha ora ricevuto fra capo e collo ben tre querele per diffamazione continuata a mezzo della stampa: da parte di Angioletti, della «Civiltà Fascista» e di De Mattei. Voleva danzare, Guglielmo? Danzi, dunque; danzi o Gugliemo Danzi!

C'è solo da chiedersi che aspetti la Prefettura di Roma per sopprimere il giornale di un tale irresponsabile, giornale che serve solo a dare ai Tribunali più lavoro del molto che già hanno.

Mario Carli fustigato

Come prevedevamo, il silenzio del signor Mario Carli è stato sepolcrale. Si tenga dunque la qualifica sanguinosa di fellone, di turpe impostore e di mascalzone che gli è stata data, e con essa si presenti pure negli ambienti che ancora possono riceverlo, in attesa di rispondere penalmente per diffamazione.

La risposta che, in conformità al suo stile, l'impotenza del diffamatore Mario Carli voleva dare, era un'altra. Incontrato il nostro direttore, egli ha tentato di aggredirlo con uno scudiscio. Ma male gliene incolse. La «signorina» (così l'aveva chiamato) Evola gli ha fulmineamente strappato di mano lo scudiscio, con esso stesso infliggendo l'energica lezione che quel livido viso si meritava. Lo scudiscio è stato poi consegnato dal nostro direttore nelle mani di un agente.

Ma il colmo è che Mario Carli è andato qua e là a gloriarsi dell'avventura, spiegando che lo scudiscio gli era... caduto e che Evola l'aveva solo... raccolto, e non parlando dei suoi occhiali fracassati e delle sue lividure sul viso che mentre si avviava al commissariato si andava palpando con aria pietosa! Impostore, oltre che diffamatore e mascalzone! E un giornale serio come il «Resto del Carlino» a raccogliere gli echi di un simile figuro! È inaudito.

Intanto ringraziamo i molti amici che in questa occasione ci hanno scritto confermandoci la loro solidarietà; taluno deplorando che sia pur per definirlo come l'abbiamo definito, noi abbiamo fatto figurare il nome di un simile uomo sulle nostre colonne. Si è che la cloaca della calunnia ha ampi gironi, e il silenzio sdegnoso già in altri casi seguito da coloro che dalla bava di simile gente si sentono toccati quanto una vetta da un insetto velenoso, avrebbe potuto prestarsi a male interpretazioni. Una volta per tutte, noi abbiamo voluto metter energicamente le cose al loro posto (2).

(2) Il brano riporta fedelmente un avvenimento effettivamente accaduto e dimostra concretamente la realtà sulle «figure da gangsters e da profittatori del regime» con cui aveva finito per scontrarsi Evola; il quale in effetti per un certo periodo dovette veramente uscire «per mia difesa, con una piccola guardia del corpo (costituita da altri fascisti, simpatizzanti)» come racconta ne *Il cammino del cinabro*, cit., p. 101. La cosa è confermata pienamente dal grande esoterista e antroposofo Massimo Scaligero che, da giovane, par-

tecipò fisicamente a quella guardia del corpo: «Conobbi Evola in un momento in cui tutti – o quasi – prudentemente si allontanavano da lui: si era rivelato, mediante *La Torre*, il più audace contestatore dell'ideale di cultura del Regime», p. 181; «Gli facevo compagnia con un gruppo di amici maneschi trasteverini, da me mobilitati, quando egli rischiava di essere di nuovo aggredito, in occasione delle diverse cause che aveva in tribunale per querele e strascichi di querele», p. 183 da: Massimo Scaligero, *Dioniso*, in *Testimonianze su Evola*, a cura di Gianfranco de Turris, Edizioni Mediterranee, Roma, 1985, pp. 181-185; vedi in proposito anche Massimo Scaligero, *Dallo Yoga alla Rosacroce*, Perseo, Roma, 1972, il capitolo «J. Evola», pp. 31-41.

La Torre venne chiusa su ordine del Ministero dell'Interno con una diffida a Evola del prefetto Angelucci della Questura di Roma la sera del 16 giugno 1930, come risulta da documenti dell'Archivio dello Stato. Tutto era nato da una scazzottatura fra Evola e Gravelli avvenuta in mattinata dopo l'uscita del n. 10 del quindicinale. Cfr. *Così crollò in 11 ore «La Torre» evoliana*, in *Il 900 visto da Evola*, a cura di Gianfranco de Turris, in *Lo Stato*, Roma, 19 giugno 1998.

Indice dei nomi e dei testi anonimi

JULIUS EVOLA

Julius Evola (19 maggio 1898 - 11 giugno 1974), nasce a Roma da famiglia siciliana di nobili origini. Formatosi sulle opere di Nietzsche, Michelstaedter e Weininger, partecipa alla prima guerra mondiale come ufficiale di artiglieria. L'esperienza artistica lo avvicina a Papini e a Marinetti, a Balla e a Bragaglia, ma è l'incontro epistolare con Tzara che lo impone come principale esponente di Dada in Italia: dipinge ed espone i suoi quadri a Roma e a Berlino, collabora alle riviste *Bleu* e *Noi*, elabora testi teorici (*Arte astratta*, 1920, definito da M. Cacciari "uno degli scritti filosoficamente pregnanti delle avanguardie europee"); scrive poemi e poesie (*La parole obscure du paysage intérieur*, 1921).
Iscrittosi alla facoltà di Ingegneria, giunto alle soglie della laurea, vi rinuncia per disprezzo dei titoli accademici. Il dadaismo – di cui oggi viene considerato il maggior esponente italiano – è però solo un primo passo per "andare oltre": completa un suo ampio lavoro filosofico iniziato nelle trincee del Carso, che intende presentarsi come un superamento dell'idealismo classico e lo fa precedere da una raccolta di scritti (*Saggi sull'idealismo magico*, 1925; *Teoria dell'Individuo assoluto*, 1927; *Fenomenologia dell'Individuo assoluto*, 1930).
Attira l'attenzione di Croce, Tilgher e Calogero. Contemporaneamente scopre le dottrine di realizzazione estremo-orientali, cura una versione italiana del *Tao-tê-ching* (*Il Libro della Via e della Virtù*, 1923) e pubblica la prima opera italiana sui Tantra (*L'uomo come potenza*, 1926), seguita da un libro molto polemico sui rapporti tra fascismo e cristianesimo (*Imperialismo pagano*, 1928).
Diviso tra l'elevazione spirituale dell'Io e gli interventi nella vita culturale del tempo, collabora (1924-6) a *Ignis*, *Atanòr*, *Bilychnis* ma anche a *Il Mondo* e *Lo Stato democratico*, e pubblica i quaderni mensili di *Ur* (1927-8) e *Krur* (1929), dove scrivono Reghini, Colazza, Parise, Onofri, Comi, Servadio; poi il quindicinale *La Torre* (1930), chiuso d'autorità per le sue interpretazioni troppo eterodosse del fascismo.
Continua la sua indagine sulle forme di realizzazione interiore e si interessa quindi di alchimia (*La tradizione ermetica*, 1931), di neo-spiritualismo (*Maschera e volto dello spiritualismo contemporaneo*, 1932), di leggende cavalleresche ed esoteriche (*Il mistero del Graal*, 1937), intese come vie iniziatiche occidentali.
Alla base della sua *Weltanschauung* antimoderna, antimaterialista, antiprogressista – che gli faceva criticare sia bolscevismo che americanismo, considerati due facce della stessa medaglia nel profetico saggio omonimo apparso sulla *Nuova Antologia* (1929) – c'è *Rivolta contro il mondo moderno* (1934), la sua opera più importante e famosa, ampio panorama della civiltà tradizionale contrapposta alla civilizzazione contemporanea. "Dopo averlo letto ci si sente trasformati" scrisse Gottfried Benn, che ne divide anche la traduzione tedesca (1935). Cerca d'introdurre queste tematiche nel dibattito di quegli anni curando la pagina "Diorama filosofico" (1934-1943) del quotidiano *Il Regime Fascista* di Cremona, che ospitò tutte le migliori firme degli intellettuali conservatori dell'epoca. Sviluppa anche contatti personali con questi ambienti tenendo molte conferenze, soprattutto in Germania, e viaggiando nella Mitteleuropa (Vienna, Praga, Bucarest, Budapest). Fa conoscere in Italia autori come Spengler, Guénon, Meyrink, Bachofen. Fra il 1933 e il 1943 s'interessa – ben prima che l'argomento diventasse d'attualità – allo studio ed all'esame dei problemi delle razze, "respingendo ogni teorizzazione del razzismo in chiave esclusivamente biologica" (R. De Felice); e scrive: *Tre*

aspetti del problema ebraico (1936), *Il mito del sangue* (1937), *Indirizzi per una educazione razziale* (1941), che suscita l'interesse di Mussolini il quale lo convoca a Palazzo Venezia nel settembre di quell'anno: "È il libro che ci occorreva", gli disse.

In piena guerra, quasi l'indicazione di una via da seguire, pubblica un saggio sull'ascesi buddhista: *La dottrina del risveglio* (1943). Dopo l'8 settembre raggiunge fortunosamente la Germania: ed è presente all'arrivo di Mussolini al Quartier Generale di Hitler. Ritorna quindi in Italia e lascia definitivamente Roma quando gli americani entrano nella capitale (4 giugno 1944). Nel 1945, a Vienna, poco prima dell'ingresso dei sovietici, si trova coinvolto in un bombardamento e, in seguito ad una lesione al midollo spinale, subisce una paresi permanente agli arti inferiori.

Rientra in Italia nel 1948 ed è ricoverato a Bologna, quindi soggiornerà fra la città petroniana e la capitale, sino a stabilirsi definitivamente nella sua abitazione romana dalla fine del 1951. Ma non è rimasto inattivo, perché tra un ospedale e un altro rivede il giovanile *L'uomo come potenza*, già riscritto negli Anni Trenta, che diventa *Lo Yoga della potenza* (1949), rielabora ed adatta i testi apparsi in *Ur* e *Krur* nei tre volumi di *Introduzione alla Magia quale Scienza dell'Io* (1955-6), rivede anche *Teoria dell'Individuo assoluto* (che in questa forma uscirà solo nel 1973) e riprende le collaborazioni giornalistiche che gli procureranno anche una avventura giudiziaria da cui uscirà completamente scagionato (il cosiddetto "processo dei FAR", 1950-1).

L'opuscolo *Orientamenti* (1950) contiene *in nuce* tutte le posizioni poi sviluppate in tre libri successivi, dove sono esposte le sue idee per vivere nel mondo del post-1945 che sempre più Evola vede come espressione dell'età ultima, il Kali-yuga, l'èra oscura: quelle sulla politica in *Gli uomini e le rovine* (1953), sull'erotismo in *Metafisica del sesso* (1958) e sugli orientamenti esistenziali in *Cavalcare la tigre* (1961).

Nel 1963 viene riscoperto come dadaista: Enrico Crispolti organizza una mostra dei suoi quadri alla Galleria "La Medusa" di Roma. Seguono un'autobiografia attraverso i suoi libri (*Il cammino del cinabro*, 1963), un saggio d'interpretazione storico-ideologica (*Il fascismo*, 1964), due volumi miscellanei (*L'arco e la clava*, 1968; *Ricognizioni*, 1974), la raccolta di tutte le sue poesie (*Raâga Blanda*, 1969). Fonda e dirige per le Edizioni Mediterranee dal 1968 al 1974 – anno della sua scomparsa – la collana "Orizzonti dello Spirito", nella quale inserisce opere e autori dei più ampi e diversi orientamenti spirituali e tradizionali.

L'ultima fase della vita vede Julius Evola nella insospettata veste di un anti-Marcuse: il nascere della "contestazione" anche in Italia (1968) fa riscoprire il suo pensiero non solo a "destra" ma anche a "sinistra", talché nel periodo 1968-1973 una dozzina di suoi libri vengono ristampati una o anche due volte, mentre suoi interventi sono richiesti da varie riviste. Pochi mesi prima della morte detta lo statuto della Fondazione che porta il suo nome.

Dopo la sua scomparsa sono state pubblicate numerose scelte antologiche – a tema e non – di suoi articoli e saggi. Quadri e disegni di Julius Evola sono presso musei e collezioni private (*Paesaggio interiore ore 10.30* è alla Galleria Nazionale d'Arte Moderna a Roma). I suoi saggi e i suoi libri sono stati tradotti e pubblicati in Germania, Francia, Spagna, Portogallo, Grecia, Svizzera, Gran Bretagna, Russia, Stati Uniti, Messico, Canada, Romania, Argentina, Brasile, Ungheria, Polonia, Turchia.

"Opere di Julius Evola"

LO YOGA DELLA POTENZA

Saggio sui Tantra: lo Yoga del Sesso - Nuova edizione riveduta e ampliata
Con un saggio introduttivo di Pio Filippani Ronconi

L'autore presenta una corrente Indù, il Tantrismo e lo Shaktismo, la quale, ha esercitato un'influenza notevole sulle precedenti tradizioni, affermando una visione del mondo e della vita come potenza e proponendo metodi di realizzazione caratterizzati dall'importanza data al corpo e alle forze segrete del corpo. Con una esposizione seria, ordinata e sempre basata sui testi originali, Julius Evola espone il Tantrismo nei suoi diversi aspetti, non trascurando una interpretazione in profondità dei vari insegnamenti e dei vari simboli, effettuando accostamenti e paralleli anche con dottrine magiche ed esoteriche occidentali, anche per una eventuale pratica.

METAFISICA DEL SESSO

Nuova edizione riveduta e ampliata
Con un saggio introduttivo di Fausto Antonini

Quest'opera considera il sesso e l'esperienza del sesso secondo aspetti e dimensioni diversi da quelli cui si sono arrestate le ricerche psicologiche, sessuologiche e psicanalitiche. L'Autore mette in risalto il sesso come una potenza elementare oscura e sub-personale, proponendosi di scoprire una realtà di essa non meno profonda, ma di natura superiore, trascendente. La ricerca vuole inoltre scoprire non solamente nelle forme più intense della vita erotica, ma anche nell'amore comune, beleni di una «trascendenza», rimozioni momentanee dei limiti della coscienza ordinaria dell'uomo e della donna e perfino aperture sul sovrasensibile. Si offre così al lettore un vastissimo panorama che va dai riti segreti e orgiastici tantrici e dal dionisismo alla demonologia e alle esperienze del Sabba e dei «Fedeli d'Amore», dalla prostituzione sacra ai Misteri della Donna.

IL MISTERO DEL GRAAL

Nuova edizione riveduta - Con un saggio introduttivo di Franco Cardini

Basandosi su tutti i principali testi originali della leggenda e di cicli affini (antichi francesi, inglesi e tedeschi), l'Autore precisa il senso del mistero del Graal, mistero che non ha carattere vagamente mistico, ma iniziatico e regale, e che si lega ad una tradizione anteriore e preesistente al cristianesimo. Delle varie avventure cavalleresche, Evola indica il significato nascosto, rifacentesi essenzialmente ad esperienze e a prove interne. Anche il simbolismo della «donna» e dell'eros viene adeguatamente spiegato per le valenze che ha in questo specifico contesto.

LA DOTTRINA DEL RISVEGLIO

Nuova edizione riveduta - Con un saggio introduttivo di Jean Varenne

Nella *Dottrina del Risveglio* Julius Evola mette in luce la natura vera del buddhismo delle origini. Essendo stato il Buddha un appartenente alla casta guerriera, viene qui messo in rilievo il carattere «aristocratico» del buddhismo, la presenza in esso della forza virile e guerriera. Il fine precipuo e eminente dell'ascesi buddhista è la distruzione della sete, il decondizionamento, il Risveglio, la Grande Liberazione. Evola ha messo in risalto come almeno una parte delle discipline esposte sia anche suscettibile di una applicazione nella stessa vita nel mondo.

L'ARCO E LA CLAVA

Nuova edizione riveduta e ampliata

Con un saggio introduttivo di Giorgio Galli

In questo insieme di saggi, Evola considera temi molto vari: con l'«arco» mira a raggiungere obiettivi lontani, trattando problemi d'ordine superiore, come le relazioni fra Oriente e Occidente, il concetto di iniziazione, l'essenza dei miti e dei simboli, il senso della romanità, la via dell'azione e della contemplazione, dell'ideale olimpico, dell'incontro delle religioni, dei centri iniziatici, del vero significato della Tradizione, e così via; con la «clava» affronta oggetti vicini, con saggi che contengono una critica radicale e una presa di posizione di fronte a fenomeni vari del costume e della società contemporanei.

In Appendice, *L'Arco e la Clava 1930*, cioè la riproduzione dei testi evoliani apparsi nella rubrica del quindicinale *La Torre* che aveva lo stesso titolo e gli stessi intenti che quasi quarant'anni dopo l'Autore ha dato al presente volume.

CAVALCARE LA TIGRE

Nuova edizione riveduta - Con un saggio introduttivo di Stefano Zecchi

Quest'opera di Julius Evola ha per sottotitolo "orientamenti esistenziali per un'epoca della dissoluzione" e tratta dei comportamenti e degli atteggiamenti interiori che per un "uomo differenziato" (cioè, legato ancora ai valori della Tradizione) si addicono ad una società come l'attuale dove "Dio è morto". Partendo da una decisa opposizione a tutto ciò che è residuale civiltà e cultura borghese, viene cercato un senso all'esistenza di là del punto-zero dei valori, di là del nichilismo. Il senso del "cavalcare la tigre" del mondo moderno comporta anche l'assunzione di processi i più estremi e spesso irreversibili per farli agire nel senso di una liberazione, anziché, come per la grande maggioranza dei nostri contemporanei, in quello di una distruzione spirituale. Nel libro sono inoltre indicati i contributi che principi e esperienze di antiche "dottrine interne" possono dare per non restare condizionati e travolti dalla attuale società.

Edizioni Mediterranee - Roma - Via Flaminia 109

Tel. 06/32.35.433 - Fax 32.23.540

e-mail: info@ediz-mediterranee.com - http://www.ediz-mediterranee.com

LA TRADIZIONE ERMETICA

Nuova edizione riveduta e ampliata
Con un saggio introduttivo di Sevyyed Hossein Nasr

L'alchimia, strettamente connessa con l'ermetismo e la tradizione ermetico-alchemica, che dal periodo alessandrino si è continuata fin sulle soglie del mondo moderno, riguarda essenzialmente un insegnamento iniziatico esposto usando il simbolismo di metalli e di trasmutazioni dei metalli. Quest'opera di Julius Evola espone in modo sistematico, con costanti e numerosissimi riferimenti alle fonti, la tradizione ermetico-alchemica secondo questo aspetto essenziale, prendendo in esame realtà legate agli insegnamenti tradizionali e alla concezione generale del mondo e dell'essere umano posta come base all'insieme delle dottrine esoteriche e misteriosofiche, occidentali e orientali. Evola è di indica in quest'arte una formulazione speciale della via iniziatica, caratterizzata da un orientamento affermativo «regale», più che contemplativo o sapienziale.

TAO-TÊ-CHING

di Lao-Tze *(a cura di Julius Evola)*
Con uno studio introduttivo di Silvio Vita

Il Tao-tê-ching di Lao-Tze è uno dei principali testi tradizionali dell'Estremo Oriente. Esso contiene una particolare riformulazione dell'antica dottrina del Tao – il Principio, la "Via" – in termini sia di metafisica, sia di presentazione di un ideale umano superiore (l'"Uomo Reale"). Si sa che gli ideogrammi cinesi ammettono, proprio per essere tali, diverse interpretazioni: ciò vale ancor di più per il testo di Lao-Tze, dato il carattere ellittico e spesso "ermetico" delle sua massime. Evola si è tenuto al livello interpretativo più alto, utilizzando anche nel commento citazioni delle opere dei principali Padri del Taoismo per un inquadramento più esatto dell'opera di Lao-Tze.
In questa nuova edizione vengono riproposte sia la prima versione evoliana del 1923, sia la nuova interpretazione del 1959, al fine di permettere un confronto che evidenzi lo sviluppo e la maturazione del pensiero di Julius Evola.

INTRODUZIONE ALLA MAGIA

Questo è il titolo che Julius Evola diede alla nuova edizione del 1971 a *Introduzione alla Magia quale scienza dell'Io* (1935). In essa l'autore ha sistemato e rifuso (in tre volumi) le monografie della rivista *Ur* (poi *Krur*) che uscì sotto la sua direzione nel 1927-9, quale espressione del "Gruppo di Ur". Sulle sue pagine, esponenti di varie tendenze spirituali – da Arturo Reghini a Giulio Parise, da Aniceto del Massa a Colonna di Cesarò, da René Guénon a Enrico Galli – (coordinati da Evola) affrontarono una materia delicata come appunto la "magia" intesa in senso superiore. Vennero così pubblicati articoli teorici e interpretativi, ma anche i resoconti di esperienze pratiche, furono tradotti per la prima volta antichi testi, apparvero messe a punto polemiche sul neo-spiritualismo. Un'opera ancora unica nel suo genere, e per l'originalità dell'impostazione e per lo spessore degli interventi che tengono come punto di riferimento l'elevazione dell'Io.

Orizzonti dello spirito
Collana fondata da Julius Evola

P.D. Ouspensky - COSCIENZA, LA RICERCA DELLA VERITÀ
P.D. Ouspensky - COLLOQUI CON UN DIAVOLO
P.D. Ouspensky - L'EVOLUZIONE INTERIORE DELL'UOMO - *Introduzione alla psicologia di Gurdjieff*
P.D. Ouspensky - UN NUOVO MODELLO DELL'UNIVERSO
A. & B. Rees - L'EREDITÀ CELTICA
J.M. Rivière - KALACHAKRA - *Iniziazione tantrica del Dalai Lama*
G. Scholem - LA CABALA
F. Schuon - UNITÀ TRASCENDENTE DELLE RELIGIONI
F. Schuon - LE STAZIONI DELLA SAGGEZZA
F. Schuon - SUFISMO: VELO E QUINTESSENZA
F. Schuon - L'OCCHIO DEL CUORE
F. Schuon - L'ESOTERISMO COME PRINCIPIO E COME VIA
F. Schuon - FORMA E SOSTANZA NELLE RELIGIONI
F. Schuon - SULLE TRACCE DELLA RELIGIONE PERENNE
F. Schuon - DAL DIVINO ALL'UMANO - *Panorama di metafisica e di epistemologia*
F. Schuon - SGUARDI SUI MONDI ANTICHI
F. Schuon - IL SERPENTE PIUMATO
R.A. Schwaller de Lubicz - LA SCIENZA SACRA DEI FARAONI
R.A. Schwaller de Lubicz - LA TEOCRAZIA FARAONICA
D.T. Suzuki - SAGGI SUL BUDDHISMO ZEN (3 volumi) - *Una spiegazione chiara e precisa dello Zen*
D. T. Suzuki - VIVERE ZEN - *Sintesi degli aspetti teorici e pratici del Buddhismo Zen*
M. Thengavila - AMBEDKAR E IL NEOBUDDHISMO
G. Tucci - LE RELIGIONI DEL TIBET
M. Vâlsan - SUFISMO ED ESICASMO - *A cura di Claudio Mutti*
O. Weininger - SESSO E CARATTERE
O. Wirth - IL SIMBOLISMO ERMETICO, NEI SUOI RAPPORTI CON L'ALCHIMIA E LA MASSONERIA

Edizioni Mediterranee - Roma - Via Flaminia 109
Tel. 06/32.35.433 - Fax 32.36.277
http://www.ediz-mediterranee.com • e-mail: info@ediz-mediterranee.com

Gianfranco de Turris

ELOGIO E DIFESA DI JULIUS EVOLA

Julius Evola (1898-1974) a oltre vent'anni dalla scomparsa continua ad essere ancora l'ultimo tabù della cultura italiana, che pure tanti «eretici» – letterari, morali, ideologici – ha generosamente accolto nel suo seno. Pittore, poeta, filosofo transidealista, metafisico della civiltà, esoterista. ermetista, orientalista, autore infine di opere di metapolitica, sessuologia e orientamenti esistenziali, apprezzato da noti specialisti italiani e stranieri, tradotto in una dozzina di lingue, per lui vale il detto *nemo propheta in patria*. In Italia, infatti, l'*intellighenzia* dominante è solita rammentarne solo certi aspetti che si ritengono negativi – ma che non valgono per altre personalità – al fine esclusivo di ignorarlo, squalificarlo o demonizzarlo. Ciò non impedisce affatto che la sua «visione del mondo» sia sempre più diffusa e nota. Una delle accuse più pesanti e più false è quella di essere stato il «cattivo maestro» di varie generazioni di giovani: all'inizio degli anni Cinquanta di coloro che poi vennero coinvolti nel cosiddetto «processo dei FAR»; quindi, *post mortem*, di coloro che alla fine degli anni Settanta si resero protagonisti del cosiddetto «terrorismo nero». L'accusa, nata in ambienti intellettuali ben precisi, è stata poi ripresa e ampliata per un quindicennio da sociologi e politologi sia «di sinistra» come «di destra», divenendo uno di quei luoghi comuni che il giornalismo orecchiante riprende aprioristicamente. In questo libro – a metà strada fra il saggio storico e il *pamphlet*, la cronaca e l'indagine critica – Gianfranco de Turris ripercorre l'attività metapolitica di Julius Evola dal 1948 al 1974 spiegandone gli scopi e le modalità, i fini e le intenzioni, basandosi sui suoi scritti (libri, articoli, interviste) per lo più rari e dimenticati, oppure noti ma volutamente trascurati, e ricorrendo a molte testimonianze edite e inedite di chi visse quei due periodi. In tal modo smonta pezzo per pezzo, citazione per citazione, l'inconsistente castello accusatorio messo su dal 1979 ad oggi, dimostrando che non è mai esistito un «cattivo maestro», bensì, eventualmente, dei «cattivi discepoli» e per certo dei «cattivi esegeti». Ne emerge il ritratto a tutto tondo di un pensatore che, in un «mondo di rovine», aveva inteso, in buona fede, suscitare una «rivoluzione spirituale» facendo riferimento a quai valori perenni dai quali, al di là della contingenza storica, non si era mai allontanato. Da qui il titolo di questo libro: non solo *difesa* dalle false accuse, ma anche *elogio* di un pensatore anticonformista.

Edizioni Mediterranee - Roma - Via Flaminia 109
Tel. 06/32.35.433 - Fax 32.36.277
http://www.ediz-mediterranee.com • e-mail: info@ediz-mediterranee.com

Finito di stampare
nel mese di ottobre 2000
presso la Tipografia S.T.A.R.
Via Luigi Arati, 12 - 00151 Roma

tive. Non solo, ma in esso vengono anche tratteggiati i caratteri di chi volesse porsi contro una società ed una civiltà che gli sono estranee senza però seguire le vie di una «contestazione» priva di veri ideali, essenza intima, riferimenti superiori, e non volendo nemmeno adottare forme violente e terroristiche come quelle dell'anarchismo classico.
In Appendice, *L'Arco e la Clava 1930*, cioè la riproduzione dei testi evoliani apparsi nella rubrica del quindicinale *La Torre* che aveva lo stesso titolo e gli stessi intenti che quasi quaranta anni dopo l'Autore ha dato al presente volume di saggi tra loro unificati da questo filo conduttore.
Altro filo conduttore è il rapporto tra «esoterismo» e «politica» analizzato da Giorgio Galli nel suo studio introduttivo, mentre Marco Rossi, che ha curato l'Appendice, inquadra la polemica evoliana nel suo tempo e ne tratteggia motivi e scopi.

GIORGIO GALLI insegna storia delle dottrine politiche alla Facoltà di Lettere e Filosofia della Università di Milano.

Opere di Julius Evola
pubblicate dalle Edizioni Mediterranee

L'uomo come potenza
Teoria dell'Individuo assoluto
Fenomenologia dell'Individuo assoluto
La Tradizione Ermetica
Maschera e volto dello spiritualismo contemporaneo
Il mistero del Graal
Rivolta contro il mondo moderno
La dottrina del Risveglio
Lo yoga della potenza
Metafisica del sesso
L'«Operaio» nel pensiero di Ernst Jünger
Ricognizioni
Cavalcare la tigre
L'arco e la clava
Introduzione alla Magia (a cura di Julius Evola)
Tao-Tê-Ching di Lao-tze



EDIZIONI MEDITERRANEE
ROMA
Via Flaminia, 109

L. 38.000
€19,63